دوسری طباعت

مختصر وقت میں کتاب کے مضامین ومقاصد کو ذہن نشین کرنے کے لیے مختصر وجامع خلاصہ جس سے بیک وقت خلاصہ اور شرح دونوں مقاصد پورے ہوتے ہیں

خلاصہ حسامی

تالیف

مولانا ضیاء الرحمٰن صاحب

فاضل جامعہ فاروقیہ شاہ فیصل ٹاؤن کراچی

اُستاد جامعہ عمر کراچی، گڈاپ ٹاؤن

المنهل پبلشرز

مختصر وقت میں
کتاب کے مضامین و مقاصد
کو ذہن نشین کرنے کے لیے

مختصر و جامع خلاصہ

جس سے بیک وقت خلاصے اور شرح
دونوں مقاصد پورے ہوتے ہیں

خلاصۂ حسامی

تالیف

مولانا ضیاء الرحمٰن صاحب
فاضل جامعہ فاروقیہ شاہ فیصل ٹاؤن کراچی
اُستاد جامعہ عمر کراچی، گڈاپ ٹاؤن

المنہل پبلشرز
بلاک ۸-۱، گلستان جوہر، یونیورسٹی روڈ، کراچی
0321-3135009 0321-2000870
www.almanhalpublisher.com
almanhalpublisher@gmail.com

خلاصہ حسامی

مرتب
مولانا ضیاء الرحمن صاحب
فاضل جامعہ فاروقیہ شاہ فیصل ٹاؤن کراچی

المنہل پبلشرز
بلاک A-1، گلستان جوہر، یونیورسٹی روڈ، کراچی
0321-3135009 | 0321-2000870
www.almanhalpublisher.com
almanhalpublisher@gmail.com

پاکستان بھر میں ملنے کے پتے

لاہور	مکتبہ رحمانیہ	042-37221395 042-37224228 0343-9697395
	مکتبۃ العلم	042-37211788
	الفلاح پبلشرز	0333-4101085
	مکتبہ عائشہ	0321-9233714
ملتان	مکتبہ حقانیہ	061-4541093 0300-6345306
	مکتبہ امدادیہ	061-4544965
	مکتبہ اشاعت الخیر	061-4514929
فیصل آباد	اسلامی کتاب گھر	041-37223506 041-37230718 0323-2000921
اسلام آباد	مکتبہ فریدیہ	051-2653178
راولپنڈی	اسلامی کتب گھر	051-4830451
	الخلیل پبلشنگ	051-5553248
حیدرآباد	محمد احسن	0321-8727384
کوئٹہ	مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ، کوئٹہ	0333-7825484 0333-7434142
	مکتبہ اشرفیہ، کانسی روڈ، کوئٹہ	0345-8305233
چمن	دارالعلم	0315-4105987
پشاور	مکتبہ عمر فاروق	0311-8845717 091-2580103
	ممتاز کتب خانہ	091-2580331
	دارالاخلاص	091-2567539 0300-5831992
کوہاٹ	مکتبہ حسین بن علی	0334-8299027

اسٹاکسٹ
ادارۃ النور
دوکان نمبر 3-2، انور مینشن، بنوری ٹاؤن، گرومندر، کراچی
021-34914596, 0324-2855000
idaratunnoor@gmail.com

فہرستِ مضامین

پیشِ لفظ

علومِ عالیہ میں علمِ اصولِ فقہ کی اہمیت مخفی نہیں۔ حضراتِ مجتہدین رحمہم اللہ نے اپنی فطری استعداد کی بنا پر منبع علوم قرآن وحدیث کے مقاصد کو جس طرح سمجھا اور ان کے نصوص سے جس انداز میں احکام کا استنباط کیا ان تمام طریقوں کو از خود انہوں نے یا ان کے متبعین نے ''اصولِ فقہ'' کے نام سے مرتب کیا۔ یہی وجہ ہے کہ فقہی جزئیات میں مہارت کے باوجود اصولِ فقہ سے صرف واجبی تعلق رکھنے والا مفتی کہلانے کا مستحق نہیں۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ فقہی کتابوں کو صحیح انداز میں حل کرنے اور فقہی جزئیات کی باریکیوں کو کما حقہ سمجھنے کے لئے اصولِ فقہ میں مہارت ضروری ہے۔

اصولِ فقہ کی اہمیت کے لئے یہی بات کافی ہے کہ اس پر قلم اٹھانے والے وہی حضرات ہیں جو اپنے مذہب میں چوٹی کے علما شمار ہوتے ہیں۔ اگر چہ ان سب حضرات کا اخلاص اور سعی قابلِ تقلید ہے، تاہم تلقی بالقبول صرف چند ایک کو ہی ملتی ہے۔ انہی چند ایک میں سے صاحبِ ''حسامی'' حسام الدین محمد بن محمد بن عمر الاخسیکثی رحمہ اللہ ہیں جن کی کتاب ''المنتخب في أصول المذهب'' (جو برصغیر میں آپ کے لقب کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے ''منتخب حسامی'' یا صرف ''حسامی'' کے نام سے مشہور ہے) کو تالیف کے وقت سے شرفِ قبولیت عطا ہوا، اور کئی حضرات نے اس کی شروح لکھیں جن میں سے حسام الدین حسین بن علی السغناقی (ت ۷۱۱ھ) نے ۶۹۰ھ کے لگ بھگ ''الوافی'' کے نام سے ماتن کی مسجد میں اس کی شرح کا املا کروایا۔ اسی طرح عبدالعزیز بن احمد البخاری (ت ۷۳۰ھ) نے ''التحقیق'' کے نام سے اس کی شرح تحریر کی۔ نیز قوام الدین امیر کاتب بن امیر عمر الاتقانی (ت ۷۵۸ھ) نے ۷۱۶ھ میں ''التبیین'' کے نام سے اس کی شرح لکھی۔ صاحب ''کنز الدقائق'' حافظ الدین عبد اللہ بن احمد النسفی

(ت ۱۰۷ھ) نے بھی متن کی شرح لکھی۔

صاحب ''کشف الظنون'' اس متن کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ ایسا متن ہے جو زائد باتوں سے خالی ہے اور مختلف فصلوں پر مشتمل ہے۔اس کی اہمیت کے پیشِ نظر حضراتِ علمائے کرام نے اسے درساً پڑھنا پڑھانا شروع کیا اور اس کے نکات سلجھانے اور اس کی شروحات لکھنے کو باعث فخر جانا۔ علامہ عبدالعزیز بخاری رحمہ اللہ صاحبِ ''کشف الاسرار، والتحقیق'' فرماتے ہیں: ماتن کا یہ مختصر متن حسنِ ترتیب ومتانت میں تمام مختصر متون پر فائق ہے۔علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ اس متن کے بارے میں فرماتے ہیں:

وهو مختصر متداولٌ معتبرٌ عند الأصوليين، قد شرحه جمع غفير من الفقهاء الكاملين.

اگر چہ اردو زبان میں بھی اس کی شروحات بے شمار ہیں جو کتاب کے اسرار ورموز سے پردہ اٹھانے کے ساتھ ساتھ اس کے مضامین ومقاصد کو بھی واضح طور پر حل کرتی ہیں۔تاہم مختصر وقت میں کتاب کے مضامین ومقاصد کو ذہن نشین کرنے کے لئے یہ مختصر خلاصہ تحریر کیا گیا،جس سے بیک وقت خلاصے اور شرح دونوں مقصد پورے ہوتے ہیں۔

اللہ رب العزت سے دعا ہے کہ اسے اپنی بارگاہ میں قبولیت سے نوازے اور اسے مرتب، اس کے خاندان اور اس کے اساتذہ کرام کے لئے صدقۂ جاریہ بنائے۔آمین۔

ضیاء الرحمن

۱۴/۱۱/ ۱۴۳۶ھ

حالاتِ مصنف

تراجم وتذکرہ نگاری پر مشتمل قدیم وجدید کتب کی مراجعت کے باوجود آپ کے تفصیلی حالات نہ مل سکے۔ اکثر تذکرہ نگاروں نے صرف آپ کے نام، نسبت، منتخب حسامی اور آپ کی تاریخ وفات ہی تحریر کی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے۔

آپ کی کنیت ابوعبداللہ، نام محمد بن محمد بن عمر، لقب حسام الدین اورنسبت الاخسیکثی ہے۔ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ آپ کے بارے میں فرماتے ہیں:

كان شيخًا فاضلًا إمامًا في الفروع والأصول.

صاحب ''التبيين'' قوام الدین امیر کاتب بن امیر عمر الاتقانی (ت ۷۵۸ھ) آپ کو: الإمام المدقق المحقق کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔ آپ کے علمی مقام کے لئے یہی بات کافی ہے کہ آپ نے اصولِ فقہ کے موضوع پر ایک ایسا مفید و قیع اور جلیل القدر متن تحریر فرمایا جس کی شروحات اجلہ علما نے لکھیں۔ اسی طرح امام غزالی رحمہ اللہ کی کتاب ''منخول'' کی تردید میں (جو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی تشنیع پر مشتمل ہے) چھ فصلوں پر ایک نفیس رسالہ لکھا اور امام غزالی کے تمام اقوال کا جواب دیا۔

آپ کے ممتاز شاگردوں میں محمد بن عمر نوحا باذی اور محمد بن محمد بخاری ہیں۔
۲۰/ ذوالقعدہ بروزِ ہفتہ ۶۴۴ھ کو آپ کا انتقال ہوا۔

مقدمة الكتاب

بسم الله الرَّحمن الرَّحيم

أمَّا بعدَ حمدِ الله على نواله: قرآن وحدیث کی پیروی کرتے ہوئے مصنف نے اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے کیا کہ قرآن کی ابتدا میں بھی بسم اللہ اور الحمد للہ ہے، اور حدیث میں ہے:((كل أمر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو أبتر أو أقطع)).

أما بعد: بعض حضرات کہتے ہیں کہ أمَّا اصل میں إن ما ہے۔نون کو میم سے بدل کر، میم کا میم میں ادغام کیا تو إمَّا ہوا۔ چونکہ إمَّا "أو" کے بعد تردید کے لئے بھی آتا ہے؛اس لئے اس کے کسرہ کو فتحہ سے بدل دیا تو أمَّا ہوا تا کہ معلوم ہو جائے کہ یہ أمَّا تردید کے لئے نہیں، بلکہ تفصیل کے لئے ہے۔

سنت طریقہ یہی ہے کہ أمَّا بعد مکمل کہا جائے ،اور بعض حضرات صرف وبعد پر اکتفا کرتے ہیں۔اسے چار طرح پڑھا جاسکتا ہے:

① أمَّا بعْدُ، وبعدُ.

② وبعدٌ (ضمهبالتنوين).

③ وبعدًا (منصوب بالتنوين).

④ وبعدَ (منصوب بلا تنوين).

وجہ یہ ہے کہ "بعد" لازم الاضافت ہے اور یہاں مضاف الیہ محذوف ہے۔تو جب أمَّا بعدًا کا مضاف الیہ صرف لفظاً محذوف ہو، یعنی ذہن اور نیت میں مذکور ہوتو پھر یہ مبنی برضمہ ہوتا ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں یہ مضاف الیہ کا محتاج ہونے کی وجہ سے مشابہ بالحرف ہے۔ذہن اور نیت میں مذکور ہونے سے مراد باقی ہونا ہے، یعنی لفظاً تو مضاف الیہ محذوف ہو، لیکن ذہن اور نیتِ متکلم میں باقی ہو، تو مبنی علی الضم ہوتا ہے۔

اگر مضاف الیہ نسیاً منسیا محذوف ہوتو پھر یہ معرب ہے منصوب باتنوین۔ أي: أمّا بعدًا ؛ لعدم الاحتياج إلى المضاف إليه.

نسیاً منسیا محذوف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مضاف الیہ نہ لفظاً موجود ہواور نہ معنا، یعنی ذہن اور نیت میں بھی موجود نہ ہو۔

اگر مضاف الیہ محذوف ہو، لیکن اس کا لفظ ذہن میں ہوتو پھر وبَعدَ منصوب بلاتنوین پڑھیں گے۔ منصوب اس لئے کہ معرب ہے اور بلاتنوین اس لئے کہ کالمضاف ہے۔

حمد کی وضاحت:

حمد: میں ایک محمود بہ ہوتا ہے، ایک محمود علیہ ہوتا ہے۔ محمود بہ ''وصف حسن اسنادی'' کا نام ہے، یعنی وہ اچھا کمال اور وصف جس کی اسناد حامد اپنے کلام میں محمود کی طرف کرے۔ مثلاً میں نے کہا: ''زید بڑا سخی ہے'' تو سخا ایک ''وصف حسن'' ہے جس کی اسناد میں نے زید کی طرف کی تو سخا محمود بہ ہوا۔

محمود علیہ کے تین معانی ہیں:

① محمود علیہ ''وصف حسن واقعی'' کا نام ہے، یعنی وہ اچھی صفت جس کے ساتھ محمود واقعتاً موصوف ہے، چاہے اسے کوئی بیان کرے یا نہ کرے۔ بیان کرنے کے بعد وہ صفت محمود بہ بن جائے گی، اور بیان کرنے سے پہلے محمود۔

② محمود علیہ کا اطلاق: الباعث علی الحمد پر بھی ہوتا ہے، یعنی جو چیز حمد کرنے کا باعث ہو۔

③ جو چیز کلمہ ''علی'' کا مدخول ہو اسے محمود علیہ کہا جاتا ہے، لہٰذا محمود بہ کی ایک تعریف اور محمود علیہ کی تین تعریفیں ہوئیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ محمود بہ ''وصف حسن اسنادی'' کو کہتے ہیں، یعنی وہ خوبی اور کمال جس کی نسبت حامد اپنے کلام میں محمود کی طرف کرتا ہے، اور محمود علیہ کی تین تعریفیں ہیں:

① وصف حسن واقعی ② باعث علی الحمد ③ مدخول کلمہ علی

مدح: میں ممدوح علیہ عام ہے، اختیاری ہو یا غیر اختیاری۔ حمد کے اندر محمود علیہ خاص،

یعنی اختیاری ہوتا ہے۔

حمد اور شکر میں فرق:

① حمد کا مورد صرف زبان ہے؛ جب کہ شکر کا مورد زبان بھی ہے، کان بھی ہیں اور قلب بھی۔ شکر زبان سے بھی ہوسکتا ہے، دل سے بھی ہوسکتا ہے اور اعضا سے بھی ہوسکتا ہے۔

② حمد کا متعلق عام ہے انعام بھی ہوتا ہے غیر انعام بھی ہوتا ہے، یعنی حمد انعام کے بدلے بھی ہوتی ہے اور غیر انعام کے بدلے بھی؛ جب کہ شکر ہمیشہ انعام کے مقابلے میں ہوتا ہے تو شکر متعلق کے لحاظ سے خاص ہے اور مورد کے لحاظ سے عام ہے؛ جب کہ حمد مورد کے لحاظ سے خاص ہے کہ صرف زبان سے ہوتی ہے اور متعلق کے لحاظ سے عام ہے۔

أما بعدَ حمدِ الله على نواله: اللہ رب العزت کی حمد کس پر ہوئی؟ على نواله یعنی اس کے انعامات پر۔ نوال محمود علیہ ہے، محمود علیہ کا معنی باعث علی الحمد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مجھ پر انعامات کئے، ان انعامات میں سے بہت بڑی نعمت یہ ہے کہ دینی کتاب کی تصنیف کی توفیق دی۔ اس انعام پر میں اللہ کی حمد کرتا ہوں۔

والصلاةُ على رسوله: صلاۃ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو رحمت کا معنی مراد ہوتا ہے۔ فرشتوں کی طرف ہو تو استغفار کا معنی ہوتا ہے۔ طیور کی طرف ہو تو تسبیح کا معنی ہوتا ہے کما قال الله تعالى: ﴿ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهٗ وَ تَسْبِيْحَهٗ ﴾ [النور:٤١] انسانوں کی طرف ہو تو دعا کا معنی مراد ہوتا ہے۔ یہاں صلاۃ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے۔

مصنفین کی عادت ہے کہ خطبہ میں جس طرح اللہ تعالیٰ کی حمد کرتے ہیں، اسی طرح رسول اللہ ﷺ پر صلاۃ بھی بھیجتے ہیں؛ کیوں کہ سارے کمالات اگرچہ اللہ رب العزت کی طرف سے ہیں، لیکن یہ خداوندی فیض ہمیں رسولوں کے واسطے سے ہی پہنچتے ہیں؛ اس لئے رسول اللہ ﷺ کا بھی حق ادا کیا جاتا ہے کہ ان پر درود بھیجا جاتا ہے۔

چونکہ ''آل'' کے اطلاق میں مصنف رحمہ اللہ کے پیش نظر تعمیم تھی جس کا فردِ اعلیٰ و اولیٰ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی جماعت ہے؛ اس لئے وأصحابه کا اضافہ نہیں کیا۔

فإن أصول الشرع ثلاثة: ''اصول'' اصل کی جمع ہے، اور لغتاً ''قاعدہ کلیہ'' کو کہتے ہیں، جیسے: الأصل في الفاعل الرفع، أي: القاعدة الكلية في الفاعل أن يكون مرفوعًا. اسی طرح اس کا اطلاق ''دلیل'' پر بھی ہوتا ہے، جیسے: أصل هذه المسألة، أي: دليلها. اور اصطلاح میں: ما يبتني عليه غيره کو کہتے ہیں۔

الشرع: شرع لغت میں اظہار، طریقے اور راستے کو کہتے ہیں۔ اس پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ اگر شرع ''اظہار'' کے معنی میں ہو تو ترجمہ یہ ہوگا: ''شرعی احکام کو ظاہر کرنے والے دلائل تین ہیں''، حالانکہ مذکورہ تین دلائل صرف مُظہر نہیں، بلکہ مثبت ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان دلائل کا مُظہر ہونا مثبت ہونے کے منافی نہیں، مظہر بھی ہیں اور مثبت بھی؛ کیوں کہ جہاں اثبات ہوگا وہاں ضمنی طور پر اظہار بھی پایا جائے گا۔

اگر شرع ''راستے'' کے معنی میں ہو تو ترجمہ یہ ہوگا: ''راستے کے تین دلائل ہیں'' حالانکہ راستہ کے دلائل نہیں ہوتے؛ اس لئے اس اشکال سے بچنے کے لئے مصدر ''الشرع'' کو اسم فاعل یا اسم مفعول کے معنی میں لیا جائے گا، اور کہا جائے گا کہ ''الشرع'' بمعنی شارع ہے، اور اس سے مراد نبی اکرم ﷺ ہیں؛ کیوں کہ الف لام عہد خارجی کا ہے کہ آپ ﷺ نے دین کو جن دلائل سے ثابت کیا وہ تین ہیں: (1) کتاب، (2) سنت، (3) اجماعِ امت۔

یا پھر ''الشرع'' بمعنی المشروعة ہے۔ اس صورت میں الف لام عہد خارجی کا نہیں بلکہ جنس کا ہوگا، یعنی جنسِ احکام جو ہم پر مقرر کئے گئے ان کے اصول تین ہیں۔

اس صورت میں یہ اشکال بھی نہیں ہوگا کہ أصول الشرع میں ''اصول'' ذات ہے اور اس پر وصف یعنی مصدر کا حمل کیا جا رہا ہے جو یہ درست نہیں۔ کیوں کہ مصدر کو مبنی للفاعل مانیں تو ترجمہ یہ ہوگا کہ ''شارع نے احکام کو ثابت کرنے کے لئے جو دلائل قائم کئے ہیں وہ تین ہیں اور مبنی للمفعول کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا۔ ''احکامِ مشروعہ کے دلائل تین ہیں۔''

الكتاب، ثلاثة سے بدل یا عطف بیان ہے۔ ''کتاب'' کو اس وجہ سے مقدم کیا کہ کتاب قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت ہے جس کا منکر کافر ہو جاتا ہے۔

دوسرے نمبر پر سنت کو رکھا کہ سنت کا حجت ہونا کتاب اللہ سے ثابت ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ وَ مَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ ۗ وَ مَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا ۚ ﴾ [الحشر:۷]، پھر سنت میں متواتر بھی ہے، مشہور بھی اور خبر واحد بھی جوظنی ہوتی ہے۔ لہٰذا حدیث کا درجہ کتاب اللہ کے بعد ہے۔

تیسرے نمبر پر اجماع ہے اور اجماع سے ہر ایک کا اجماع مراد نہیں، بلکہ امت محمدیہ کے مجتہدین کا اجماع مراد ہے۔ امت محمدیہ کے مجتہدین میں آلِ رسول ﷺ بھی آگئے، صحابہ کرام بھی آگئے، مکی ہوں یا مدنی؛ انصار بھی آگئے، مہاجرین بھی آگئے تو صحابہ نے جس بات پر اجماع کیا وہ بھی دلیل ہے۔ جس طرح بیس رکعات تراویح پر صحابہ نے اجماع کیا۔ اسی طرح جمعہ کے دن کی پہلی اذان پر صحابہ نے اجماع کیا تو یہ تمام کی تمام چیزیں حجت بن گئیں۔ اسے تیسرے نمبر پر اس لئے ذکر کیا کہ اجماع کا حجت ہونا اس امت کے ساتھ خاص ہے۔ سابقہ امتوں میں سے کسی بھی امت کا اجماع معتبر نہیں تھا، صرف اس کی خصوصیت ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَ مَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ۗ وَ سَآءَتْ مَصِيْرًا ۝ ﴾ [النساء:۱۱۵].

معلوم ہوا کہ اجماع حجت ہے۔ نیز حضور ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے:((لا تجتمع أمتي علی ضلالۃ)) خلاصہ یہ ہوا کہ یہ تینوں حجت ہیں، لیکن ترتیب یہ ہے: پہلے نمبر پر کتاب ہے، جو قطعی ہے۔ دوسرے نمبر پر سنت، جس کا حجت ہونا کتاب اللہ سے ثابت ہے۔ تیسرے نمبر پر اجماع امت ہے، جس کا حجت ہونا کتاب وسنت دونوں سے ثابت ہے؛ اس لئے اسے تیسرے نمبر پر رکھا۔

والأصل الرابع القياس: چوتھا اصل قیاس ہے۔ أصول الشرع أربعة کہہ کر اسے پہلے اس لئے ذکر نہیں کیا کہ قیاس حکم کا مُظہر (ظاہر کرنے والا) ہوتا ہے مُثبِت (حکم کو ثابت کرنے والا) نہیں ہوتا؛ بلکہ حکم کو ثابت کرنے والا قرآن، سنت یا اجماع

ہوتا ہے تو قیاس والا حکم درحقیقت ان تینوں سے ہی ثابت ہوتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ پہلے اس پر پردہ پڑا ہوا ہوتا ہے۔ قیاس اس پردے کو ہٹا کر اس حکم کو ظاہر کردیتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ پہلے تین اصول مُثبِت ہیں یہ مُظہِر ہے۔ اگر ابتداءً أربعة کہا جاتا تو معلوم ہوتا کہ چاروں کے چاروں مُثبت ہیں۔

المستنبط من هذه الأصول: قیاسِ شبہی، اور لغوی سے احتراز مقصود ہے۔ چونکہ یہ قیاس اصولِ ثلاثہ سے مستنبط نہیں ہوتے؛ اس لئے معتبر بھی نہیں۔

قیاسِ شبہی: مقیس صورتاً مقیس علیہ کے مشابہ ہو، جیسا کہ کہا جائے قعدہ اولیٰ قعدہ اخیرہ کی طرح ہے، لہٰذا اسے بھی فرض ہونا چاہیے۔

قیاسِ لغوی: مقیس کو کسی اشتراک (علتِ مشترکہ) کی وجہ سے مقیس علیہ کا نام دیا جائے۔ مثلاً ''خمر'' کا لغوی معنی مخامرۃ (عقل پر پردہ پڑ جانا) ہے، اور یہ معنی جس چیز میں پایا جائے اس پر بھی بوجہ مخامرۃ ''خمر'' کا اطلاق کیا جائے گا۔ لہٰذا مسکِرات (چرس، بھنگ وغیرہ) پر خمر کا اطلاق کرنا قیاسِ لغوی ہے۔

قیاسِ شرعی کی تعریف یہ ہے: ''هو المُظهِر لحكم المنصوص عليه في غير المنصوص لعلةٍ توجد فيهما.''

المستنبط من الكتاب: جیسے حیض والی عورت کے بارے میں ارشاد ہے: ﴿لَا تَقْرَبُوْهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢] حیض والی عورت سے جماع مت کرو؛ کیوں کہ ﴿هُوَ اَذًى﴾ [البقرة: ٢٢٢] ممانعتِ جماع کی علت گندگی ہوئی اور گندگی والی علت ''لواطت'' میں موجود ہے؛ اس لئے کہ وہ نجاست غلیظہ کا محل ہے، تو معلوم ہوا کہ جس طرح وطی فی حالۃ الحیض حرام ہے، اسی طرح لواطت بھی حرام ہے۔ یہ علت کتاب اللہ سے مستنبط ہے۔

لیکن اس پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ کسی چیز کے بارے میں قیاس کرنا تب صحیح ہوتا ہے جب مقیس اور فرع کے بارے میں نص موجود نہ ہو، اور یہاں تو ایسا نہیں۔ بلکہ نص حرمت لواطت اور وطی فی الدبر دونوں پر موجود ہے، اور وہ یہ ہے: ﴿اِنَّكُمْ لَتَاْتُوْنَ الرِّجَالَ

شَهْوَةً مِّنْ دُوْنِ النِّسَآءِ ﴾ [النمل:٥٥]. اور اسی طرح ﴿ وَ الَّذٰنِ يَاْتِيٰنِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا ﴾ [النساء:١٦].

المستنبط من السنة: حدیث سے استنباطِ علت کی مثال جیسے چاول اور چونے وغیرہ میں تفاضل اور ادھار کی حرمت کو اشیائے ستہ میں تفاضل اور ادھار کی حرمت پر قیاس کیا جائے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((الحنطة بالحنطة، والتمر بالتمر، والشعير بالشعير، والملح بالملح، والذهب بالذهب، والفضة بالفضة سواءً بسواءٍ)).

ان چھ چیزوں کی بیع برابر طریقے سے کرو، کم وبیش طریقے سے حرام ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ چونے کی بیع چونے کے ساتھ، لوہے کی بیع لوہے کے ساتھ کمی وزیادتی کے ساتھ حرام ہے؛ کیوں کہ حدیث میں علت ''القدر مع الجنس'' ہے جو چونے اور لوہے میں بھی پائی جاتی ہے۔

المستنبط من الإجماع: اجماع سے استنباطِ علت کی مثال، جیسے قرآن میں ہے کہ جس کی بیٹی کے ساتھ تم نے نکاح اور دخول کیا اس کی ماں کے ساتھ وطی کرنا حرام ہے۔ اس حکم کے پیشِ نظر اجماع ہو گیا کہ جس طرح بیوی کی ماں کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے، اسی طرح لونڈی کی ماں کے ساتھ نکاح کرنا بھی حرام ہے۔

چونکہ موطوءہ لونڈی کی والدہ کی حرمت پر اجماع امت ہے، لہذا اس پر مزنیہ کی والدہ کی حرمت کو قیاس کیا جائے، اور علت ''جزئیت وبعضیت'' ہے کہ جب آدمی وطی کرتا ہے تو دونوں کے اجزا بچہ دانی میں جمع ہو جاتے ہیں۔ اس کی وجہ سے دونوں ایک دوسرے کے جز ہو جاتے ہیں اور یہ عورت اپنی والدہ کا جز ہے۔ اس وجہ سے اس کی والدہ بھی گویا جز بن جائے گی اور جز کے ساتھ وطی حرام ہے۔

القياس المستنبط: وہ قیاس جس کی علت نکالی گئی ہو۔ المستنبط کا معنی نکالا ہوا، اور علت بھی ان تین اصولوں سے نکالی جاتی ہے؛ کیوں کہ قیاس کا مدار علت پر ہوتا ہے۔ وہ

علت جو ان تین اصولوں سے نکالی جائے اور کسی دوسری چیز میں بھی پائی جائے تو اس دوسری چیز کو "مقیس" کہا جاتا ہے اور مقیس علیہ جو اصل ہے اس کا حکم بھی اس میں ثابت کیا جاتا ہے۔ اس طرح قیاس کے ارکان تین ہوئے: ① مقیس، ② مقیس علیہ، ③ علت، اور چوتھے نمبر پر حکم ہوتا ہے کہ مقیس علیہ والا حکم مقیس میں بھی ثابت کیا جاتا ہے۔

جب اصولِ شرع چار ہیں تو معلوم ہوا کہ اصولِ فقہ کا موضوع یہ چار چیزیں ہیں جنہیں ادلۂ اربعہ اور اصولِ اربعہ کہا جاتا ہے۔ جس طرح یہ چار اصول فقہ کا موضوع ہیں، اسی طرح احکام بھی اصولِ فقہ کا موضوع ہیں اور احکام کی دو قسمیں ہیں: ① احکام عملیہ، ② احکام وضعیہ۔ احکام عملیہ کی پانچ اور احکام وضعیہ کی چار قسمیں ہیں۔ چونکہ ادلۂ اربعہ میں سب سے پہلے کتاب اللہ ہے؛ اسی لئے اس سے بحث کا آغاز ہوتا ہے۔

ویسے تو علم میں موضوع سے بحث نہیں کی جاتی، بلکہ اس کے عوارضِ ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے۔ لیکن ماتن نے پہلے کتاب کی تشریح کی جو موضوع کا جز ہے۔ بالفاظِ دیگر حالاتِ مختصہ کا علم تب ہوگا جب وہ چیز موجود و معلوم ہو؛ اس لئے پہلے کتاب اللہ کی تعریف ہوگی، اس کے بعد اس کے مصداق کا بیان ہوگا کہ "کتاب" کا اطلاق لفظ اور معنی دونوں پر ہوتا ہے یا صرف الفاظ پر؟ پھر تقسیمات سے اس کے عوارض ذاتیہ بیان ہوں گے۔

أما الكتاب فالقرآن المنزَّل على الرسول : "أما" تفصیلیہ اور "فا" بھی تفصیلیہ ہے۔ کتاب بمعنی مکتوب ہے جیسا کہ شراب بمعنی مشروب اور خلق بمعنی مخلوق۔ الکتاب پر الف لام عہدِ خارجی ہے، یعنی وہ کتاب جسے ہم نے اصول فقہ کا موضوع بنایا۔ فالقرآن وہ کتاب قرآن ہے۔ یہ تعریف لفظی ہے؛ کیوں کہ کتاب اور قرآن دونوں کا مصداق ایک ہے۔ لیکن کتاب کے مقابلے میں "قرآن" کا لفظ عام لوگوں میں زیادہ مشہور ہے۔

یا پھر اسے تعریفِ حقیقی قرار دیں کہ أما الكتاب فالقرآن، المنزل على الرسول إلخ اس میں مختلف قیود پائی جاتی ہیں یعنی وہ کتاب جو ① قرآن ہے ② منزَّل، یعنی رسول اللہ ﷺ پر نازل کی گئی ③ المكتوب في المصاحف مصاحف میں لکھی ہوئی

ہے، ④ المنقول عنه نقلًا متواترًا جو آپ ﷺ سے تواتراً منقول ہے، ⑤ بلا شبهة اس کے نقل میں کوئی شبہ نہیں۔ اس طرح یہ تعریف کتاب کی حقیقی تعریف ہے۔

أما الكتاب: معرَّف، القرآن قید اول اور جنس، المنزَّل قید ثانی اور فصل ہے۔ اور آگے بھی تینوں قیود فصول ہیں۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ایک قید جنس اور چار فصول ہیں۔ اگر تعریف حقیقی قرآن سے شروع کریں تو القرآن علم نہیں بنے گا بلکہ مصدر بنے گا؛ جب کہ تعریف لفظی میں قرآن علم تھا۔

فالقرآن: قرآن یا تو قرء يقرء قرأً کا مصدر ہے یا قرن يقرن قرنًا کا مصدر ہے۔ اگر قرء يقرء کا مصدر ہو تو المقروء کے معنی میں ہوگا؛ کیوں کہ اس کتاب کو ۲۴/ گھنٹے پڑھا جاتا ہے۔ اگر قرن سے ہو تو قرآن بمعنی المقرون ہوگا، یعنی بعض بعض کے ساتھ متصل ہے۔ چونکہ اس میں ہر سورت کا دوسری سورت سے اتصال ہے، اسی طرح آیات کا آپس میں اتصال ہے تو اسے المقرون کے معنی میں لینا بھی صحیح ہے۔

فالقرآن: أي المقروء وہ کتاب جو پڑھی ہوئی ہے اور ہر کتاب پڑھی جاتی ہے تو القرآن کی قید جنس ہے۔

المُنَزَّل: یہ قید ہے۔ اسے المُنَزَّل بھی پڑھ سکتے ہیں اور المُنْزَل بھی۔ ''تنزیل'' کے معنی آہستہ آہستہ اتارنا اور ''انزال'' کے معنی بیک وقت اتارنا۔ قرآن مُنَزَّل بھی ہے، مُنْزَل بھی۔ لوح محفوظ سے آسمان دنیا تک مُنْزَل ہے یعنی بیک وقت نازل کیا گیا اور آسمان سے پیغمبر پاک تک مُنَزَّل ہے کہ آہستہ آہستہ ۲۳/ سالوں میں نازل ہوا۔ اللہ رب العزت نے: ﴿اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ ۝﴾ [القدر:١] بھی فرمایا اور ﴿وَ نَزَّلْنٰهُ تَنْزِيْلًا ۝﴾ [الإسراء:١٠٦] بھی فرمایا، المُنَزَّل کی قید فصل اوّل ہے۔ اس سے ان کتب سے احتراز ہوا جو غیر منزل اور غیر سماوی ہیں۔

على الرسول: الرسول پر الف لام عہد خارجی ہے اور اس سے مراد آخری رسول حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ ہیں۔ على الرسول کی قید سے باقی کتب سماویہ: تورات، انجیل،

زبور سے احتراز ہوگیا۔ ''رسول'' کا لفظ فعول کے وزن پر مُرسَل کے معنی میں ہے، یعنی وہ انسان جسے اللہ تعالیٰ نے ہدایت خلق کے لئے بھیجا: هو إنسانٌ بعثه الله إلى الخلق لتبليغ الهداية يا لتبليغ أحكامه، یہ دوسری فصل ہے۔

المكتوب في المصاحف: ''مصاحف'' ''مصحف'' کی جمع ہے اور اس دستاویز کو کہا جاتا ہے جس میں قرآن کے لکھے ہوئے کاغذوں کو جمع کیا جائے۔ مثلاً ایک نے سورۃ فاتحہ لکھی، دوسرے نے سورۃ ملک لکھی، تیسرے نے سورۃ یٰسین لکھی ان سب کاغذوں کو جب جمع کیا جائے تو اسے مصحف کہا جاتا ہے۔ ''المصاحف'' پر الف لام عہد خارجی کا ہے اور اس سے قرائے سبعہ کے مصاحف مراد ہیں۔ لہٰذا ان آیات سے جو خبر واحد کے طریق سے پہنچی یا وہ آیات جو شاذ ہیں یا وہ آیات جو منسوخ التلاوۃ ہیں ان سے احتراز ہوا؛ کیوں کہ ان کی کتابت قرائے سبعہ کے مصاحف میں نہیں۔

یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ آگے ماتن نے ذکر کیا کہ قرآن نظم اور معنی دونوں کا نام ہے اور یہاں کہا: المكتوب في المصاحف اور کتابت کا تعلق تو کاغذ اور نقوش کے ساتھ ہے؛ جب کہ لفظ یعنی ما يتلفظ به الإنسان کا تعلق زبان کے ساتھ ہے، اور معنی کا تعلق قلب کے ساتھ ہے۔ جب کتابت کا تعلق لکھی ہوئی چیز کے ساتھ ہے اور وہ حروف اور نقوش ہوا کرتے ہیں معنی نہیں ہوتا تو آپ کس طرح ''مکتوب'' کو قرآن کہتے ہیں؟ حالانکہ یہ صرف الفاظ ہیں معانی نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ المكتوب بمعنی المُثْبَت ہے۔ مثبت بالذات جو مصاحف میں ہیں اگر چہ وہ الفاظ اور نقوش ہیں، لیکن نقوش کی دلالت الفاظ پر ہوتی ہے اور الفاظ کی دلالت معانی پر ہوتی ہے تو مثبت تینوں چیزیں ہوگئیں، اگر چہ مکتوب ایک ہی چیز ہوئی۔

المنقول عنه نقلًا متواترًا: منقول عنہ کے ساتھ نقل متواتر کی قید اس لئے لگائی کہ آپ ﷺ سے جو باتیں نقل کی جاتی ہیں ان کے تین درجات ہیں: متواتر، مشہور، آحاد۔

① متواتر: جس کے ناقلین ہر دور میں اتنے ہوں کہ ان سب کا جھوٹ پر اتفاق محال ہو، یعنی عقل اس بات کو محال سمجھتی ہو کہ اتنے سارے لوگ جھوٹ پر اتفاق کرلیں، جیسا کہ چودہ صدیوں سے کروڑوں آدمی قرآن پڑھ رہے ہیں اور اسے منزل من اللہ مانتے ہیں تو عقل اس بات کو محال سمجھتی ہے کہ یہ کہا جائے کہ سارے غلط پڑھ رہے ہیں اور حضور ﷺ پر جو قرآن نازل ہوا تھا وہ دوسرا قرآن تھا۔ لہٰذا نقلًا متواترًا کا معنی ہوا کہ ہر دور میں اس کے پڑھنے والے اتنے زیادہ ہوں کہ عقل ان کا جھوٹ پر متفق ہونا محال جانتی ہو۔ اس قید سے قرأتِ شاذہ خارج ہوگئیں، جیسے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت میں ﴿فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩] کے بعد ''متتابعات'' کی قید ہے یا ﴿السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْۤا اَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] کی بجائے أيمانهما ہے تو ان سے احتراز ہوگیا۔ اسی طرح مشہور و خبر واحد سب طرق سے احتراز ہے۔

بلا شبهة: جصاص کے نزدیک یہ قید اتفاقی ہے؛ کیوں کہ ان کے نزدیک ''متواترًا'' کا لفظ متواتر کے ساتھ ساتھ مشہور کو بھی شامل ہے: جب کہ جمہور کے نزدیک یہ قید احترازی اور نقلًا متواترًا کی تاکید ہے: کیوں کہ جو چیز منقول بنقل متواتر ہو وہ بلا شبہ ہوتی ہے، اس میں شبہ نہیں ہوتا، تو بلا شبهة کی قید سے مشہور کو نکالا گیا کہ مشہور میں شبہ ہوتا ہے؛ کیوں کہ مشہور قرنِ اول میں خبر واحد ہوتی ہے بعد میں مشہور ہوتی ہے۔

بعض حضرات کے نزدیک اس قید سے اس تسمیہ کو خارج کرنا مقصود ہے جو سورتوں کی ابتدا میں ہے: اس لئے کہ اس کے قرآن کا جز ہونے میں شبہ ہے۔ اسی وجہ سے اس کا منکر کافر نہیں، اور حائضہ عورت اور جنبی اس کی تلاوت کرسکتے ہیں۔

وهو النظم والمعنى جميعًا : هو ضمیر قرآن کی طرف راجع ہے۔ جميعًا کا لفظ اس لئے بڑھایا تاکہ کوئی یہ نہ سمجھے کہ والمعنى میں موجود ''واؤ'' أو کے معنی میں ہے۔ عامة العلماء یعنی جمہور علما کے مسلک کے مطابق، في عامة العلماء سے معلوم ہوا کہ یہاں اور بھی مسلک ہیں: کیوں کہ یہ تو جمہور کا مسلک ہے۔

بعض حضرات کا مسلک یہ ہے کہ قرآن صرف الفاظ کا نام ہے۔ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کی تعریف: المنزَّل على الرسول، المكتوب في المصاحف، المنقول عنه نقلًا متوترًا بلا شبهة میں تین صفتیں ہیں: ① انزال، ② کتابت، ③ منقول ہونا، اور یہ تینوں صفات الفاظ کی ہیں معانی کی نہیں۔

ایک مسلک یہ ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے۔ان حضرات کی دو دلیلیں ہیں:

پہلی دلیل: اللہ جل شانہ قرآن کریم میں فرماتے ہیں: ﴿وَ اِنَّهٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ﴾ [الشعراء:۱۹۶] یہ قرآن کریم پہلی کتابوں میں موجود تھا اور پہلی کتابیں: تورات وانجیل عربی زبان میں نہیں تھیں، عبرانی یا سریانی میں تھیں۔ان میں قرآن کریم اگر موجود تھا تو عربی میں نہیں تھا۔

دوسری دلیل: امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس شخص کے لئے جو عربی زبان پر قادر ہے فارسی میں قرآن کی تلاوت، یعنی فارسی میں نماز پڑھنا جائز قرار دیتے ہیں۔حالانکہ نماز میں قرآن کی تلاوت فرض ہے اور جب یہ فرض فارسی میں ادا ہوتا ہے تو معلوم ہوا قرآن اصلاً معنی کا نام ہے لفظ کا نہیں۔

جو حضرات صرف الفاظ کو قرآن کہتے ہیں، ان کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ انزال، کتابت، نقل اگرچہ اصلاً وبالذات الفاظ کی صفات ہیں۔لیکن الفاظ کے واسطے سے معنی کی بھی صفات ہیں؛ کیوں کہ جو صفات دال کی ہوتی ہیں وہی مدلول کی بھی ہوتی ہیں۔

صرف معنی کہنے والوں کی دلیل کا جواب: ﴿وَ اِنَّهٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ﴾ [الشعراء:۱۹۶] کا یہ مطلب نہیں کہ قرآن کے الفاظ موجود تھے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کے مضامین کی تورات وانجیل تائید کرتے ہیں، جس طرح خود قرآن تورات وانجیل کے مضامین کی تصدیق کرتا ہے: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیْهِ﴾ [الشعراء:۱۹۶].

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا صحیح مذہب یہی ہے کہ قرآن الفاظ ومعنی دونوں کا نام ہے۔لہذا فارسی میں تلاوت والے جزئیہ

سے امام صاحب کا یہ مذہب قرار دینا درست نہیں۔

رہا یہ سوال کہ جب امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک قرآن الفاظ اور معنی دونوں کا نام ہے تو پھر انہوں نے فارسی زبان میں تلاوت کیوں جائز قرار دی؟ إلا أنه سے اس کا جواب دیا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے جو نماز میں تلاوۃ بالفارسیہ کو جائز کہا تو وہ اس وجہ سے نہیں کہ قرآن صرف الفاظ کا نام ہے، بلکہ ایک خارجی عارضہ کی وجہ سے کہا۔ اور وہ خارجی عارضہ یہ ہے کہ نماز مناجات کی حالت ہے جس میں بندہ اللہ تعالیٰ سے سرگوشی اور مناجات کرتا ہے۔ چونکہ قرآن کریم عربی زبان میں ہے اور اس کی فصاحت و بلاغت معروف ہے۔ ہوسکتا ہے کہ نماز میں اس کی توجہ فصاحت و بلاغت کی طرف چلی جائے، الفاظ کے پڑھنے میں وہ مناجات اور خشوع کٹ جائے۔ اس عارضہ کی وجہ سے فارسی میں تلاوت کو جائز کہا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ جس طرح ''لفظ'' قرآن کریم کا رکن ہے، اسی طرح ''معنی'' بھی قرآن کریم کا رکن ہے۔ البتہ رکن کی دو قسمیں ہیں: (1) رکن غیر ساقط، (2) رکن ساقط۔

جس طرح ایمان دو چیزوں: تصدیق اور اقرار کا نام ہے دونوں ایمان کے رکن ہیں۔ تصدیق کسی بھی صورت میں ساقط نہیں ہوتی اور اقرار حالت اکراہ واضطرار میں ساقط ہوجاتا ہے، مثلاً کوئی سینے پر بندوق رکھے کہ ایمان کا انکار کرو تو زبان سے انکار کرنے کی گنجائش ہے: ﴿ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَىٕنٌّۢ بِالْاِیْمَانِ ﴾ [النحل:١٠٦] بشرطیکہ دل مطمئن اور تصدیق کرنے والا ہو۔ خلاصہ یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے مذکورہ عارضہ کی وجہ سے خاص نماز کی حالت میں الفاظ کو رکنِ لازم قرار نہیں دیا بلکہ رکنِ ساقط قرار دیا، لیکن پھر بھی صحیح مسلک یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اپنے اس فتوی سے بھی رجوع کیا۔

وأقسام النظم فيما يرجع لمعرفة أحكام الشرع أربعة: ''نظم'' پر الف لام عوض کا ہے۔ ''اقسام'' تقسیمات کے معنی میں اور نظم سے مراد الفاظِ قرآن ہیں۔ عبارت یوں ہوگی: وتقسيمات ألفاظ القرآن أربعة في ما ''ما'' موصوفہ ہے، یعنی في آيات إلى معرفة أقسام الشرع ''الی'' کا مجرور اور ''المعرفۃ'' کا جار محذوف ہے: يُرْجَعُ

(بصیغہ مجہول) في آيات يُرجع إليها "ہا" مجرور محذوف ہے۔ لمعرفة أحكام الشرع ۔عبارت کا حاصل اس طرح ہے: تقسيمات ألفاظ القرآن في آيات يرجع إليها لمعرفة أحكام الشرع أربعة أقسام ؛ النظم مبتدا هو أربعة خبر ہے۔

شریعت کے احکامات جاننے کے لئے جن آیات کی طرف رجوع کیا جاتا ہے ان آیات کے اعتبار سے قرآن کریم کے الفاظ کی تقسیمات چار ہیں۔پہلی تقسیم باعتبارِ وضع ہے،اوراس کی چار قسمیں ہیں: عام، خاص، مشترک،مؤول۔دوسری تقسیم باعتبارِظہور وخفا ہےاوراس کی آٹھ قسمیں ہیں۔ چار قسمیں چار کے مقابلات ہیں: ظاہر،نص، مفسَّر، محکم؛ خفی،مشکل،مجمل،متشابہ۔ یہ کل بارہ قسمیں ہوگئیں۔تیسری تقسیم باعتبارِصریح وکنایہ ہے کہ ان کا معنی مستتر ہے یا ظاہر۔اس لحاظ سے بھی چار قسمیں ہیں: صریح، کنایہ،حقیقت،مجاز۔ چوتھی قسم ان آیات سے استدلال کرنے کے اعتبار سے ہےاوراس لحاظ سے بھی چار قسمیں ہیں:الاستدلال بعبارة النص، الاستدلال بإشارة النص، الاستدلال بدلالة النص، الاستدلال باقتضاء النص توتقسیمات کل چاراوراقسام بیس ہیں۔

القسم الأول في جوه النظم صيغةً ولغةً

الأول في وجوه النظم صيغةً ولغةً: الأول صفت ہے اور اس کا موصوف التقسيم محذوف ہے، یعنی التقسيم الأول. وجوه، وجه کی جمع ہے اور اس سے قسم مراد ہے۔ النظم پر الف لام مضاف الیہ کے عوض ہے یا عہد خارجی کا ہے۔ یعنی في وجوه نظم القرآن یعنی في أقسام نظم القرآن صيغةً ولغةً صیغہ کی تعریف یہ ہے کہ لفظ کو حرکات وسکنات اور ترتیب حروف کی وجہ سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اسے صیغہ کہتے ہیں، مثلاً تین حرف ہیں ضَرَبَ تینوں پر حرکت ہے تو ترتیبِ حروف اور حرکات وسکنات کی وجہ سے صیغے کو جو ہیئت ملی اسے صیغہ کہا جاتا ہے۔

لغةً کا لفظ عام ہے ہیئت اور مادہ دونوں کو شامل ہے۔ چونکہ یہاں صيغةً کے مقابلے میں آیا ہے اور صیغہ ہیئت کا نام ہے تو یہاں لغت سے مادہ مراد ہے؛ کیوں کہ مادہ پہلے ہوتا ہے اور ہیئت بعد میں ہوتی ہے۔ لیکن ماتن نے صيغةً ولغةً کہہ کر ہیئت کو پہلے اور مادے کو بعد میں اس لئے بیان کیا کہ خصوص اور عموم، مشترک یا مؤول وغیرہ کا زیادہ تر استعمال وتعلق صورت کے ساتھ ہوتا ہے۔ چونکہ صورت (ہیئت) اور مادہ دونوں مل کر وضع کہلاتے ہیں۔ لہٰذا عبارت کا مفہوم یوں ہوگا التقسيم الأول في أقسام نظم القرآن بحسب الوضع. یعنی پہلی تقسیم میں بتایا جائے گا کہ باعتبارِ وضع قرآن کی وہ آیات جن کا تعلق احکام کے ساتھ ہے چار قسموں پر ہیں:

① خاص ② عام ③ مشترک ④ مؤول۔

وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ کا معنی ایک ہوگا یا متعدد۔ اگر ایک معنی ہے تو اس میں افراد کا لحاظ ہوگا یا نہیں؟ اگر افراد کا لحاظ نہیں تو اسے خاص کہا جائے گا جس طرح زيدٌ، رجلٌ، إنسانٌ، اگرچہ انسان کے افراد بہت ہیں، لیکن چونکہ ان کا لحاظ نہیں؛ اس لئے یہ خاص ہے۔ اگر افراد.

کا لحاظ ہو تو اسے خاص نہیں بلکہ عام کہیں گے، جیسے: مسلمون، مشرکون، مَنْ اور مَا۔ اگر اس کی وضع ایک معنی کے لئے نہیں متعدد معنی کے لئے ہو تو بعض معانی کو بعض پر ترجیح ہوگی یا نہیں؟ اگر ترجیح نہیں تو مشترک کہلائے گا۔ اگر ترجیح ہے تو مؤول۔

خاص کی بحث:

الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد: تقسیم باعتبارِ وضع میں ''خاص'' کو اس لئے مقدم کیا کہ یہ سب کے نزدیک قطعی ہے۔ ''مشترک'' پر تاویل کے بعد عمل کیا جا سکتا ہے اور ''عام'' بعض حضرات کے نزدیک ظنی ہے۔ الخاص معرَّف اور وضع لمعنىً معلوم على الانفراد اس کی تعریف ہے۔ یعنی خاص ہر اس لفظ کو کہا جاتا ہے جس کی وضع معنی معین کے لئے ہو۔ على الانفراد کا معنی اس میں افراد کا لحاظ نہ ہو، چاہے اس کے فرد ہوں یا نہ ہوں۔ مثلاً ''زید'' خاص ہے کہ اس کی وضع شخص معین کے لئے ہے۔ ''رجل'' بھی خاص ہے کہ اس کی وضع معنی معین کے لئے ہے۔ لفظِ ''انسان'' بھی لفظ خاص ہے، کیوں کہ اس کی وضع معنی معلوم حیوانِ ناطق کے لئے ہے۔

لہٰذا خاص کی تین قسمیں ہوئیں:

① خاص فردی/شخصی ② خاص، نوعی ③ خاص جنسی۔

یوں کہنا بھی درست ہے کہ خصوص کی تین قسمیں ہیں:

① خصوصِ فردی/شخصی ② خصوص نوعی ③ خصوص جنسی۔

① خاص الفرد اسے کہتے ہیں کہ لفظ ایک شخص معین پر دلالت کرے، مصداق یا حقیقت کے اعتبار سے اس میں اشتراک نہ ہو، جیسے زید۔

② خاص النوع: اصولیین کے نزدیک خاص نوعی اسے کہا جاتا ہے جس کے افراد تو کئی ہوں، لیکن ان کی اغراض متفق ہوں، جیسے ''رجل'' کے تحت کئی افراد ہیں، لیکن اغراض میں سب کا ایک حکم ہے کہ سب حاکم بن سکتے ہیں، قاضی بن سکتے ہیں، امام بن سکتے ہیں۔

③ خاص جنسی اسے کہا جاتا ہے جس کے تحت افراد تو ہوں، لیکن ان کی اغراض مختلف

ہوں، جس طرح ''انسان'' کے تحت رجل بھی ہے مرأۃ بھی۔ مرد کے اغراض جدا، عورت کے جدا؛ مرد امام بن سکتا ہے، عورت امام نہیں بن سکتی؛ مرد بادشاہ بن سکتا ہے، عورت بادشاہ نہیں بن سکتی؛ مرد قاضی بن سکتا ہے، عورت قاضی نہیں بن سکتی؛ عورت بچے پیدا کرسکتی ہے، مرد بچے پیدا نہیں کرسکتا؛ عورت گھر کا کام کرے گی، مرد گھر کا کام نہیں کرے گا۔ مرد کی اغراض جدا، اور عورت کی اغراض جدا ہیں۔

ہر تعریف میں جنس اور فصل ہوتے ہیں۔ یہاں ترتیب اس طرح ہے۔ کل لفظ جنس ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے۔ وضع لمعنی سے مہملات نکل گئے۔ معلوم سے مراد ہے معلوم المراد اس سے مشترک نکل گیا؛ کیوں کہ مشترک کے چند معانی ہوتے ہیں اور اس کی مراد معلوم نہیں ہوتی۔ علی الانفراد جس میں افراد کا لحاظ نہ ہو اس سے عام نکل گیا؛ کیوں کہ عام میں افراد کا لحاظ ہوتا ہے۔

''کل'' کا لفظ افراد کے احاطہ کے لئے ہوتا ہے۔ اگرچہ مناطقہ کے ہاں تعریف میں اسے ذکر کرنا معیوب ہے، لیکن اصولی تعریف کو جامع ومانع بنانے کے لئے عمداً اس کا استعمال کرتے ہیں تاکہ تعریف جامع ومانع ہوجائے اور واضح معلوم ہوجائے کہ یہ تعریف ایسی ہے جو معرَّف کے تمام افراد کو شامل ہے۔

أو كل اسمٍ وضع لمسمًى معلومٍ: یا خاص ہر اس اسم کا نام ہے جس کی وضع ذات معین کے لئے ہو۔ مسمّٰی بمعنی ذات، معلوم بمعنی معین۔ پہلا معنی یہ تھا کہ خاص وہ ہے جس کی وضع معلوم معنی کے لئے ہو۔ دوسرے معنی کے اعتبار سے کہیں گے جس کی وضع ذاتِ معین کے لئے ہو۔ علی الانفراد کہ اس میں افراد کا لحاظ نہ ہو۔ پہلے لمعنی کہا تھا تو اس سے پہلے لفظ کا لفظ مذکور تھا؛ کیوں کہ معنی پر دال لفظ ہوتا ہے، یہاں لمسمی کہا تو اس سے پہلے ''اسم'' ذکر کیا؛ کیوں کہ مسمی یعنی ذات معین پر دال اسم ہوتا ہے۔

چونکہ معنی عرض ہوتا ہے؛ اس لئے پہلی تعریف خاصِ عرضی کی ہے۔ اور چونکہ ذاتِ معین جوہر ہوتی ہے؛ اس لئے دوسری تعریف خاصِ جوہری کی ہے۔ یہ اس بات کی طرف

اشارہ ہے کہ ''خصوص'' کے ساتھ اَعراض اور جواہر دونوں موصوف ہوتے ہیں؛ اس لئے دو تعریفیں کیں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ ''اَوْ'' کا لفظ جو درمیان میں آیا یہ تردید کے لئے نہیں، بلکہ تنویع کے لئے ہے کہ محدود کی دو قسمیں ہیں: (1) خاص عرضی، (2) خاص جوہری۔ پہلی تعریف خاص عرضی کی، اور دوسری تعریف خاص جوہری کی ہے۔

عام کی بحث:

والعام وهو كل لفظ ينتظم جمعًا من المسميات لفظًا أو معنىً: انتظام بمعنی اشتمال۔ ''مسمیات'' افراد کے معنی میں ہے۔ چونکہ یہ جمع ہے، للہٰذا اس سے مراد بہت سے افراد ہیں۔ حاصل یہ ہوا کہ عام اس لفظ کو کہا جاتا ہے ينتظم جو شامل ہو، جمعًا بیک وقت، من المسميات بہت سارے افراد کو، جیسے رجال جمع ہے، مسلمون جمع ہے، مشرکون جمع ہے۔ ''ما'' معنوی طور پر جمع ہے۔ اسی طرح ''من'' بھی معنوی طور پر جمع ہے۔ ان الفاظ کا شمول بیک وقت بہت سارے افراد پر ہوتا ہے۔

لفظًا أو معنًى سے بتلایا کہ جمع کی دو قسمیں ہیں: (1) جمع لفظی (2) جمع معنوی۔ جمع لفظی وہ ہے جو لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے جمع ہو، یعنی معنی کے اعتبار سے جس طرح بہت سے افراد کو شامل ہو، اسی طرح اس کی صورت بھی جمع جیسی ہو جیسے مسلمون، مشرکون؛ جب کہ جمع معنوی کا مطلب یہ ہے کہ معنی کے اعتبار سے تو جمع ہو، لیکن اس کی صورت مفرد والی ہو، جیسے من و ما وغیرہ۔

تعریف میں لفظ جنس ہے اور اس سے مراد لفظ موضوع ہے؛ کیوں کہ تقسیم باعتبار وضع کے ہے تو یہ قرینہ ہے کہ ''لفظ'' سے لفظِ موضوع مراد ہے، للہٰذا اس سے مہملات نکل گئے۔ ''وضع'' کی قید خاص کی تعریف میں ذکر کی، لیکن یہاں ذکر نہیں کی۔ یہ تفنن فی العبارۃ ہے؛ کیوں کہ ''وضع'' کی قید لگانے سے بھی مہملات نکل جائیں گے اور نہ لگانے سے بھی مہملات نکل جائیں گے کہ تقسیم باعتبار وضع کے ہے۔ ينتظم من المسميات سے خاص نکل گیا؛ کیوں کہ خاص میں افراد کا لحاظ نہیں ہوتا۔ جمعًا بیک وقت اس سے

مشترک نکل گیا؛ کیوں کہ مشترک کے تحت معانی اگر چہ بہت ہوتے ہیں، لیکن ان پر اشتمال علی سبیل البدلیت ہوتا ہے علی سبیل الاشتمال نہیں ہوتا۔ جمعًا من المسميات چند افراد کو مشتمل ہو۔اس سے اسمائے اعداد مائة، ألف وغیرہ نکل گئے؛ کیوں کہ ان سب کی وضع ایک معنی معین کے لئے ہے۔ ننانوے کو بھی ''مائة'' نہیں کہا جائے گا۔ایک سوایک کو بھی ''مائة'' نہیں کہیں گے۔لہٰذا اسمائے اعداد خاص میں داخل ہیں۔

من المسميات کہا استغراق کی قید نہیں لگائی، یعنی بہت سے افراد کو شامل ہو۔لہٰذا جس طرح الرجال عام ہے، اسی طرح رجال یعنی جمع منکر مراد بھی عام ہے۔ صاحب ''توضیح'' کے نزدیک الرجال میں الف لام استغراقی ہے جو رجال کے تمام افراد کو شامل ہے، اسے تو عام کہا جائے گا؛ کیوں کہ ان کے نزدیک عام میں استغراق شرط ہے؛ جب کہ رجال جمع منکَّر ان کے نزدیک نہ عام ہے نہ خاص۔خاص اس وجہ سے نہیں کہ اس میں افراد کا لحاظ ہے؛ عام اس وجہ سے نہیں کہ اس میں استغراق نہیں۔خلاصہ یہ ہوا کہ صاحب ''توضیح'' کے نزدیک جمع منکر واسطہ بین الخاص والعام ہے؛ جب کہ صاحب ''حسامی'' کے نزدیک جمع منکَّر بھی اس طرح عام ہے جس طرح الرجال عام ہے؛ کیوں کہ انہوں نے عام کی تعریف میں استغراق کی قید نہیں لگائی، بلکہ کہا جمعًا من المسميات بہت سے افراد کو بیک وقت شامل ہو تو جس طرح الرجال بہت سے افراد کو شامل ہے ایسے ہی رجال بھی شامل ہے۔

وحكمه: حکم کا معنی ہے اثر مرتب، یعنی جو کلام ''عامِ اصطلاحی'' ہو اس پر عام ہونے کی وجہ سے کیا اثر مرتب ہوگا؟ اور ہم پر کیا لازم آئے گا؟ وہ اثر یہ ہے کہ أنه یقیناً یہ عام يوجب الحكم حکم کو واجب کرتا ہے فيما ان تمام افراد میں تناوله جنہیں وہ عام شامل ہوتا ہے۔ تناوله کی ضمیرِ فاعل ''عام'' کی طرف اور ضمیرِ مفعول ''افراد کی طرف راجع ہے۔معنی یہ ہوا کہ عام کا حکم یہ ہے کہ جن افراد کو یہ عام شامل ہوگا ان میں حکم کو قطعی اور یقینی طور پر ثابت کرے گا، یعنی عام کے تحت جو افراد ہوں گے ان میں حکم قطعاً ویقیناً ثابت

ہوگا۔''قطعاً'' کا معنی یہ ہے کہ جس طرح اس حکم پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، اسی طرح اس حکم پر یہ عقیدہ رکھنا بھی واجب ہے کہ یہ حکم یقینی اور پروردگار عالم کا ہے۔ واضح رہے کہ ظنی پر عمل کرنا تو واجب ہوتا ہے، لیکن اعتقاد ضروری نہیں ہوتا۔ اعتقاد ضروری نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قطعی کا منکر کافر ہوتا ہے؛ جب کہ ظنی کا منکر کافر نہیں ہوتا۔

کالخاص جس طرح خاص ہوتا ہے فیما ان افراد یا فرد میں تناول جو شامل ہوتا ہے، وہ خاص ''ہ'' ان افراد کو۔ جس طرح خاص کا حکم اپنے افراد میں قطعاً ثابت ہوتا ہے، اسی طرح عام بھی قطعیت کا فائدہ دیتا ہے۔ چونکہ عام کا حکم مختلف فیہ اور خاص کا حکم متفق علیہ تھا؛ اس لئے مختلف فیہ حکم کو متفق علیہ کے ساتھ تشبیہ دی کہ جس طرح خاص سب کے نزدیک قطعی ہے، اسی طرح عام ہمارے نزدیک قطعی ہے۔

اختصار کی غرض سے خاص کے حکم کو بیان نہیں کیا؛ کیوں کہ اس کے قطعی ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں؛ جب کہ عام کے حکم میں مذاہب کا اختلاف ہے۔ اسی لئے اسے تفصیل سے ذکر کیا۔

عام کی دو قسمیں ہیں: (1) عام لم يخص عنه شيء (2) عام خص عنه البعض.

عام لم یخص عنہ کے حکم میں چار مذاہب ہیں:

(1) احناف (2) شوافع (3) عام اشاعرہ (4) بعض مشائخ سمرقند۔

اختلاف الا ئمة مع الدلائل:

(1) احناف کا مذہب یہ ہے کہ عام کے حکم پر اعتقاد اور عمل دونوں واجب ہیں۔ گویا کہ عام کا حکم قطعی اور یقینی ہے۔

(2) شوافع کا مذہب یہ ہے کہ اس پر اعتقاد تو واجب نہیں، لیکن عمل کرنا واجب ہے۔ اعتقاد کے اعتبار سے یہ ظنیت کے درجے میں ہے؛ جب کہ عمل کے اعتبار سے قطعی ہے۔

(3) عام اشاعرہ کا قول یہ ہے کہ عام کا حکم مجمل ہے۔ اس پر عمل کے اعتبار سے بھی

توقف کیا جائے گا اور اعتقاد کے اعتبار سے بھی۔ یہاں تک کہ اس کے وجوب یا عدمِ وجوب پر کوئی قرینہ آجائے۔

④ مشائخِ سمرقند فرماتے ہیں کہ عام کا حکم مجمل ہے اس کے بارے میں توقف کیا جائے گا، لیکن صرف اعتقاد کی حد تک۔ باقی رہی بات عمل کی تو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

1 احناف کی دلیل یہ ہے کہ عام خاص کے لئے ناسخ بن سکتا ہے، اور خاص بالاتفاق قطعی ہے؛ جب کہ ناسخ کے لئے ضروری ہے کہ وہ قوت وطاقت میں منسوخ کے مساوی یا اس سے قوی ہو۔ چونکہ عام خاص کے مساوی ہے؛ اسی لئے اس کے ذریعے خاص کو منسوخ کیا جاتا ہے۔ اگر عام قطعی نہ ہوتا تو اس کے ذریعے تنسیخ بھی جائز نہ ہوتی۔

عام کے ذریعے خاص کی تنسیخ کی دلیل حدیثِ عرینہ ہے جس میں خاص (یعنی اونٹوں کے) پیشاب پینے کا تذکرہ ہے: ((اشربوا من ألبانها وأبوالها)) جب کہ ایک دوسری حدیث میں پیشاب سے بچنے کا حکم دیا گیا: ((استنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر منه)). شانِ ورود کے اعتبار سے دونوں حدیثیں خاص ہیں کہ مخصوص لوگوں کے حق میں نازل ہوئیں، لیکن الفاظ کے عموم کا اعتبار کیا جائے تو وہ دوسری حدیث میں ہے پہلی میں نہیں۔

2 شوافع کی دلیل یہ ہے کہ عام خص عنہ البعض کا حکم بالاتفاق ظنی ہے؛ کیوں کہ اس میں تخصیص کا احتمال ہے کہ کوئی عام ایسا نہیں جس میں تخصیص کا احتمال نہ ہو۔ اس وجہ سے ہر عام کا حکم ظنیت کا درجہ رکھتا ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ احتمال ناشی بلا دلیل ہے۔ اس بات پر کوئی دلیل نہیں کہ ہر عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے۔

3 بعض اشاعرہ جو اعتقاداً اور عملاً توقف کرتے ہیں کہتے ہیں کہ عام کے مصداق بہت سارے ہیں۔ لہٰذا کسی ایک کو متعین کرنا بلا دلیل اور ترجیح بلا مرجح ہے، مثلاً جمع قلت سے ۵ / یا ۹ / مراد لیا جائے تو اس کے مراد لینے پر کوئی دلیل موجود نہیں، جیسے ''رجال'' بول کر اس سے ۷ / افراد مراد لئے جائیں تو جب تک تعیین پر دلیل موجود نہ ہو بوجہ اجمال

توقف کیا جائے گا۔ اسی طرح جمع کثرت کی صورت میں اس سے مالانہایۃ لہ مراد لینا بھی بلا دلیل ہے۔

4 مشائخ سمرقند فرماتے ہیں کہ اعتقاد میں توقف ہوگا، لیکن احتیاط کے طور پر عملاً وجوب کا حکم لگائیں گے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے۔

احناف کے نزدیک جب کوئی قرینہ مخصصہ موجود ہو تو وہاں اتنے ہی افراد مراد ہوں گے جن پر قرینہ دلالت کرر ہا ہے، لیکن جب قرینہ نہ ہو تو احتیاط سب افراد مراد لینے میں ہے۔

امام ثلجی وجبائی کے نزدیک جمع کا صیغہ ہو تو ۳/ افراد، اور اگر مفرد کا صیغہ ہو تو ایک فرد مراد لیا جائے گا؛ اس لئے کہ ان دونوں کی اقل مقدار متعین، متیقن اور معلوم ہے، لیکن ما فوق الواحد اور ما فوق اقل الجمع مشکوک ہے۔ اگر ۳/ یعنی اقل مقدار سے زائد مراد ہیں تو یہ نہیں معلوم کہ کتنے زیادہ مراد ہیں؟

اقل مقدار کے متیقن ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر کسی عام کے صیغے سے اقل مقدار یعنی ۳/ مراد لیں اور عند اللہ بھی یہی مقصود ہو یا اس سے زائد، مثلاً ۷/ ہوں تو ان دونوں صورتوں میں اللہ تعالیٰ کی مراد پر عمل کیا جا رہا ہے۔ پہلی صورت تو واضح ہے اور دوسری صورت میں اس طرح کہ جب مقصود ۷/ ہے تو اس میں ۳/ تو شامل ہی ہوتا ہے۔ اس کے برعکس اگر اقل مقدار مراد نہ لیں، مثلا ۸/ مراد لیں اور مقصود ۳/ ہو تو جو اللہ تعالیٰ کی مراد ہے اس سے تجاوز لازم آئے گا۔

وحکمه یوجب الحکم فیما یتناوله قطعًا : یوجب الحکم: عام اشاعرہ کے مذہب سے احتراز ہے۔ فیما یتناوله امام جبائی اور امام ثلجی کے مذہب سے احتراز ہے۔ قطعًا امام شافعی کے مذہب سے احتراز ہے۔ فخر الاسلام اور علمائے ماوراء النہر کا اتباع کرتے ہوئے مصنف نے عام کی تعریف میں صاحب ''توضیح'' کی طرح استغراق کی قید نہیں لگائی۔

إلا إذا لحقه خصوص معلوم أو مجهول: عام خص عنه البعض کے حکم میں بھی

چار مذاہب ہیں: ① جمہور ② امام عیسی ابن ابان وامام کرخی ③ اور ④ بعض اصولیین۔

① جمہور کہتے ہیں کہ تخصیص کے بعد (چاہے مخصص معلوم ہو یا مجہول ہو) عام باقی افراد میں ظنیت کا حکم رکھتا ہے، اور اس میں یقین اور قطعیت باقی نہیں رہتی۔ البتہ یہ قابلِ استدلال ہوتا ہے اور اس پر عمل بھی واجب ہوتا ہے۔ مصنف بھی جمہور کے ساتھ ہیں۔

② امام عیسی بن ابان اور امام کرخی کا قول یہ ہے کہ تخصیص کے بعد عام ساقط الاعتبار ہو جاتا ہے، یعنی نہ یہ ظنی رہتا ہے نہ قطعی۔ اس کے ذریعے استدلال کرنا جائز نہیں ہوتا، نیز اس پر عمل کرنا بھی واجب نہیں۔

③ بعض حضرات فرماتے ہیں الآن كما كان یعنی جیسے تخصیص سے پہلے عام کا حکم قطعی ہوتا ہے، اسی طرح تخصیص کے بعد بھی قطعیت باقی رہتی ہے۔

④ چوتھا مذہب یہ ہے کہ اگر مخصص مجہول ہو تو قطعیت باقی رہتی ہے۔ اگر مخصص معلوم ہو تو عام ساقط الاعتبار ہو جاتا ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ جس عام میں تخصیص واقع ہو اس کی مشابہت استثنا کے ساتھ بھی ہے اور ناسخ کے ساتھ بھی۔ لہٰذا جس طرح استثنا کی صورت میں مستثنیٰ معلوم ہو تو استثنا قطعی ہوتا ہے، جیسے: جاء ني القوم إلا زيدٌ میں مستثنیٰ معلوم ہے تو باقی افراد یعنی قوم میں قطعیت ہے، اور استثنا مجہول ہونے کی صورت میں حکم میں قطعیت ختم ہو جاتی ہے، جیسے: جاء ني القوم إلا رجلًا میں مستثنیٰ مجہول ہے تو باقی افراد یعنی قوم میں قطعیت نہیں۔

ناسخ کے ساتھ اس طرح سے مشابہت ہے کہ جس طرح ناسخ اپنے حکم کو منسوخ کرتا ہے، اسی طرح مخصص اس حکم کو جو تمام کے لئے تھا بعض افراد سے ختم کرتا ہے۔ لہٰذا ناسخ کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ جس طرح نسخ کے بعد منسوخ قطعی طور پر ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح عام خص عنه البعض بھی ساقط الاعتبار ہو جاتا ہے۔ اور مستثنیٰ کے ساتھ

(جو کہ معلوم ہو) مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ باقی افراد میں حکم قطعیت کے طور پر موجود ہو، ہم نے درمیان کا قول اختیار کیا کہ نہ یہ قطعی ہے اور نہ یہ ساقط الاعتبار ہے، بلکہ ظنی ہے۔

إلا إذا لحقه خصوصٌ معلومٌ: عام کے حکم سے بعض افراد کو ایسے کلام کے ذریعے نکالنا جو ① مستقل بھی ہو ② اور متصل بھی ''تخصیص'' کہلاتا ہے۔لہذا اگر کلام غیر مستقل کے ذریعے بعض افراد کو نکالا جائے تو یہ استثنا ہے، تخصیص نہیں، جیسے: له عليَّ مائةٌ إلا واحدًا کو تخصیص نہیں کہا جائے گا۔اسی طرح اس کلام کا متصل ہونا بھی ضروری ہے جیسے کوئی اپنی بیوی کو کہے: أنت طالق پھر کچھ دیر کے بعد کہے: إن دخلتِ الدار تو إن دخلت الدار کوئی اثر نہیں دکھلائے گا، بلکہ طلاق پڑ جائے گی۔ تخصیص تب ہوگی جب کلام مستقل بھی ہو اور متصل بھی ہو۔لہٰذا تخصیص کا معنی ہوا قصرُ العام على بعض مسمياته بكلامٍ مستقلٍ موصولٍ عام کو بعض افراد پر ایسے کلام کے ذریعے بند کرنا جو مستقل اور اس عام کے ساتھ متصل بولا گیا ہو۔

بتعليله: چونکہ دلیلِ خصوص ایک مستقل کلام ہے، اس کی مراد معلوم ہوگی یا مجہول؟ اگر مراد معلوم ہو تو وہ کسی نہ کسی علت سے معلول ہوگا؛ کیوں کہ ہر معلوم المراد معلول بعلۃ ہوتا ہے۔لہٰذا اس علت کو تلاش کرنا ضروری ہے۔ہوسکتا ہے کہ یہ علت دوسرے افراد میں بھی پائی جائے، جیسے: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ﴾ [التوبة:٥] عام ہے کہ جنسِ مشرک کو جہاں پاؤ قتل کرو، اور ﴿وَ اِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ﴾ [التوبة:٦] میں مخصص معلوم ہے کہ جن لوگوں کو خاص کیا گیا وہ معلوم ہیں، یعنی جو لوگ امن طلب کریں انہیں قتل نہ کرو۔

لہٰذا ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ﴾ [التوبة:٥] جو عام تھا مخصوص البعض بن گیا، مستامن کی اس سے تخصیص ہوئی اور دلیلِ خصوص معلول بعلۃ ہے کہ مستامن نے امن اس وجہ سے لیا کہ لڑنے سے عاجز ہے تو علت ''عجز عن الحرب'' ہوئی۔ یہ علت عورتوں میں بھی ہے، بچوں میں بھی ہے، بوڑھوں میں بھی ہے۔لہٰذا جس طرح مستامن کو نہیں مارا جائے گا، اسی طرح

عورتوں کو بھی نہیں مارا جائے گا، بچوں کو بھی نہیں مارا جائے گا، بوڑھوں کو بھی نہیں مارا جائے گا، یعنی لا تقتلوا الشیوخ ولا الصبیان ولا النساء اب یہ عام ظنی ہوگیا۔

أو بتفسیرہ: اگر دلیلِ خصوص کی مراد مجہول ہے تو اسے مخصص مجہول کہیں گے۔ اس صورت میں شارع کی طرف سے اس کی تفسیر ہوگی۔ تفسیر کے بعد یہ بھی معلول بعلۃ بن جائے گی، جیسے ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا ﴾ [البقرۃ:٢٧٥] ''ربا'' مطلقاً زیادتی کا نام ہے اور بیع بغیر نفع اور زیادتی کے ہوتی نہیں۔ ﴿اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ ﴾[البقرۃ:٢٧٥] عام اور تمام قسم کی بیوعات کو شامل ہے ﴿ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا ﴾ [البقرۃ:٢٧٥] یہ خصوص کی دلیل ہے جو مجہول المراد ہے۔ لیکن شارع علیہ الصلاۃ والسلام نے اس کی تفسیر کی: ((الحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، والذهب بالذهب، والفضة بالفضة مِثْلًا بمِثْلٍ يدًا بيدٍ، والفضل ربوا)) اگر زیادتی ہو، مثلاً ایک طرف سے ایک من ہو اور دوسری طرف سے دو من ہو تو ربا ہوگا۔ لہٰذا حدیث ((الحنطة بالحنطة)) ارشادِ باری تعالیٰ: ﴿ وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا ﴾ [البقرۃ:٢٧٥] کے لئے کلامِ مفسر ہے۔ یعنی یہ کلام علت کا محتاج ہے کہ کس علت کی وجہ سے ان چیزوں کا تقابل کیا گیا؟ تو معلوم ہوا جنس کا تقابل جنس سے کرایا گیا کہ ہر جنس کو ایک ساتھ ذکر کیا گیا، اور کیل و وزن کا باہمی تقابل کرایا گیا، یعنی وزن، وزن کے بدلے، جیسے: الذهب بالذهب، اور کیل، کیل کے بدلے، جیسے: الحنطة بالحنطة گندم کیلی ہے تو علت قدر مع الجنس نکلی۔ ''قدر'' کا معنی دونوں چیزیں کیلی ہوں یا دونوں وزنی ہوں۔ اور ''جنس'' کا مطلب یہ ہے کہ دونوں ایک ہوں، گندم کی جنس گندم ہے، جو کی جنس جو ہے تو جب دونوں چیزیں ہم جنس ہوں اور دونوں کیلی یا وزنی ہوں تو ان کی بیع مساوات کے طریقے سے کرنا صحیح ہے، مفاضلۃ کے طریقے پر کرنا صحیح نہیں۔ اسی طرح مجازفۃ یعنی اٹکل سے کرنا صحیح نہیں، بلکہ مساوات ضروری ہے تو علت قدر مع الجنس ہوئی۔

مشترک کی بحث:

المشترك: وهو ما اشترك فيه معانٍ أو أسامٍ لا على سبيل الانتظام:
مشترک وہ لفظ ہے جس میں علی سبیل البدل چند معانی یا اسم شریک ہوں۔ ''علی سبیل البدل'' کا معنی یہ ہے کہ ایک کو شامل ہو تو دوسرے کو شامل نہ ہو۔ عام کی طرح بیک وقت سب کو شامل نہ ہو۔

لفظ ما جنس ہے۔ چونکہ تقسیم باعتبار وضع ہے؛ اس لئے ما سے مراد لفظ موضوع ہے۔ اشترك فيه معانٍ أو أسامٍ سے خاص نکل گیا؛ کیوں کہ خاص میں سرے سے افراد کا لحاظ اور اشتراک نہیں ہوتا تو یہ فصل اوّل ہے۔ لا على سبيل الانتظام سے عام نکل گیا؛ کیوں کہ عام میں شمولیت ہوتی ہے کہ بیک وقت تمام افراد کو شامل ہوتا ہے۔ یہ فصل ثانی ہے۔

معانٍ أو أسامٍ میں ''أوْ'' تنویع کے لئے ہے، اور اس سے مشترک کی دو قسموں کی طرف اشارہ ہے: ① مشترکِ معنوی جسے مشترک عرفی بھی کہا جاتا ہے۔ ② مشترکِ جوہری جو اعیان میں ہوتا ہے۔ مشترک معنوی کی مثال ''قرء'' کا لفظ ہے جو حیض وطہر دونوں کے لئے آتا ہے۔ مشترک جوہری کی مثال ''عین'' کا لفظ ہے کہ عین ''چشمہ'' کو بھی کہا جاتا ہے، ''آنکھ'' کو بھی، ''سونے'' کو بھی، ''سورج'' کو بھی کہا جاتا ہے۔ یہ تمام چیزیں جواہرات اور اعیان کے قبیل سے ہیں۔

چونکہ جمع کا اطلاق ما فوق الواحد پر بھی ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ تعریف میں معان أو أسام جمع کے الفاظ ہیں اور جمع کا اقل تین ہیں تو یہ تعریف اس مشترک کو شامل ہے جس میں اشتراک دو معانی یا اسامی میں ہو۔

المشترك سے اشتراکِ اصطلاحی اور اشتَرَكَ سے اشتراکِ لغوی مراد ہے۔ لہٰذا مشترک کی مذکورہ تعریف پر دَور کا اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ ''مشترک کی تعریف ''اشترک'' سے کی گئی تو مشترک کا سمجھنا اشترک پر موقوف ہے۔ لہٰذا تعریف میں دَور ہے۔''

سوال: مشترک ''لفظ موضوع لہ'' کی قسم ہے۔ حالانکہ اشتراک لفظ میں نہیں ہوتا، بلکہ معانی میں ہوتا ہے؛ کیوں کہ لفظ تو ایک ہی ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مشترک لفظ موضوع لہ کی قسم نہیں، بلکہ معانی کی قسم سے ہے۔ اور اس صورت میں تکرار لازم آتی ہے، یعنی ''معنی وہ ہے جس میں معانی شریک ہوں۔''

جواب: تعریف میں المشترك کا صلہ ''فيه'' مقدر ہے، یعنی المشترك فيه ما إلخ، اور ''مشترک فیہ'' لفظ کی قسم ہے۔

وحكمه التوقف فيه: چونکہ مشترک کے متعدد معانی ہوتے ہیں اور سب پر عمل کرنا عمومِ مشترک ہے جو جائز نہیں، اسی طرح بعض کو لینا اور بعض کو نہ لینا ترجیح بلا مرجح ہے؛ اس لئے اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے گا۔ ''توقف'' کا معنی یہ ہے کہ عمل نہیں کیا جائے گا۔ البتہ اعتقاد رکھا جائے گا کہ جو اللہ تعالی کی مراد ہے وہ حق ہے۔ بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه یعنی توقف کر کے اسے چھوڑنا نہیں، بلکہ اس میں تامل کیا جائے گا تا کہ اس کے معانی میں سے بعض معنی ترجیح والے بن جائیں۔ پھر اس معنی پر عمل کیا جائے گا جسے ترجیح ہو۔ ترجیح کبھی ''خبرِ واحد'' سے ہوتی ہے؛ کبھی ''نفس صیغہ'' سے ہوتی ہے؛ کبھی ''سیاق وسباق'' سے ہوتی ہے۔ سیاق وسباق کا معنی لفظ کے آگے پیچھے والے قرائن لفظی ہیں۔

مؤول کی بحث:

والمؤول وهو ما ترجح من المشترك: من المشترك ''ما'' کا بیان ہے۔ مؤول اس مشترک کو کہا جاتا ہے جس کے بعض معانی کو غالب رائے کی وجہ سے ترجیح حاصل ہو۔ لہٰذا مؤول کوئی جدا قسم نہیں، بلکہ بعینہ اسی مشترک کا نام ہے جس کے بعض معانی کو غالب گمان کی وجہ سے ترجیح حاصل ہوگئی۔

مصنف رحمہ اللہ نے مؤول کی تعریف میں ما ترجح من المشترك اس لئے کہا کہ مؤول کی چند قسمیں ہیں۔ اگر مجمل کی تشریح ہوگئی تو اسے بھی مؤول کہا جاتا ہے۔ اگر خفی کی

تشریح ہوگئی تو اسے بھی مؤول کہا جائے گا۔ اگر مشکل کی تشریح ہوگئی تو اسے بھی مؤول کہا جاتا ہے۔ لیکن یہاں اس مؤول میں کلام ہے جو تقسیم اول کی قسم ہے، اور وہ مؤول من المشترک ہے۔

''وجوہ'' بمعنی معانی جس کے بعض معانی کو غالبِ رائے اور ظنِ غالب سے ترجیح حاصل ہو۔ چاہے یہ ظنِ غالب خبر واحد سے حاصل ہو یا قیاسِ مجتہد سے حاصل ہو یا سیاق وسباق یا نفس صیغہ سے حاصل ہو۔ ''بغالب الرأی'' اس لئے کہا کہ اگر اس کا خفا کسی دلیل قطعی سے ظاہر ہو تو اسے مؤول نہیں، بلکہ مفسر کہا جائے گا، مثلاً ﴿ اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ ﴾ [البقرۃ:۴۳] نماز میں اجمال ہے کہ اس کی رکعات کتنی ہیں؟ اوقات کون سے ہیں؟ تو تواترِ تعاملی سے اس کا خفا ختم ہوگیا، اور تواتر تعاملی قطعی ہوتا ہے۔ لہٰذا اسے مفسر کہا جائے گا مؤول نہیں کہا جائے گا۔ (یعنی مفسر کا درجہ مؤول سے اعلی ہے)۔

خبر واحد سے مشترک میں ترجیح کی مثال، جیسے ''قروء'' حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے۔ ہمارے نزدیک اس سے حیض مراد ہے اور حیض والے معنی کو خبر واحد سے ترجیح دی گئی جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے: ((طلاق الأمة تطليقتان، وعدتها حيضتان)) تو جب باندی کی عدت حیض ہے تو آزاد کی عدت بھی حیض ہی ہوگی؛ کیوں کہ کوئی اس بات کا قائل نہیں کہ باندی کی عدت حیض اور آزاد کی عدت طہر ہے۔

قیاس سے مشترک میں ترجیح اس طرح ہے کہ ''قروء'' سے ''حیض'' مراد لینے کی صورت میں تین طہر بھی پائے جاتے ہیں، مثلاً کسی شخص نے اپنی بیوی کو حالتِ طہر میں طلاق دی (عدت کا پہلا طہر)، پھر اس کے بعد حیض (پہلا حیض) آیا۔ پھر دوسرے طہر کے ساتھ دوسرا حیض اور آخری طہر کے ساتھ جب تیسرا حیض مکمل ہوجائے گا تو تین طہر بھی ہوجائیں گے۔

لیکن اگر ''قروء'' سے ''طہر'' مراد لیں تو تین حیض پر عمل نہیں ہوگا، مثلاً حالتِ طہر میں طلاق دی (پہلا طہر)۔ پھر اس کے بعد حیض (پہلا حیض) آیا۔ پھر دوسرے طہر کے ساتھ دوسرا حیض، لیکن جب تیسرا طہر آیا تو عدت ختم ہوگئی۔ لہٰذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ حیض مراد لیں۔

نفسِ صیغہ سے مشترک میں ترجیح یوں ہے کہ ''قروء'' کا معنی ''اجتماع اور انتقال'' ہے، اور ''حیض'' مراد لینے کی صورت میں خون کا اجتماع اور انتقال دونوں پائے جاتے ہیں۔ لیکن ''طہر'' مراد لینے کی صورت میں خون کا اجتماع تو ہوتا ہے انتقال نہیں ہوتا؛ کیوں کہ طہر میں خون باہر منتقل نہیں ہوتا، رحم میں جمع ہوتا ہے۔ لہٰذا طہر میں دونوں معانی نہیں پائے جاتے؛ اس لئے حیض مراد لیں گے۔

سیاق سے مشترک کے معنی میں ترجیح اس طرح ہے کہ لفظ ''ثلاثۃ'' پر عمل اس وقت ہوگا جب ''قروء'' کا معنی ''حیض'' مراد لیا جائے۔ اگر ''طہر'' کا معنی مراد لیا جائے تو چونکہ قانون یہ ہے کہ سنت طلاق طہر میں ہوتی ہے حیض میں نہیں ہوتی۔ لہٰذا جس طہر میں طلاق دی اگر اسے بھی شمار کیا جائے تو تین طہر پورے نہیں ہوں گے۔ اگر اسے شمار نہ کیا جائے تو تعداد تین سے بڑھ جائے گی۔

سیاق سے مشترک میں ترجیح، جیسے: ''احلال'' کے معنی حلال کرنے اور اتارنے کے آتے ہیں۔ اور ارشادِ باری تعالیٰ: ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ﴾ [البقرۃ:۱۸۷] میں حلال والا معنی مراد ہے کہ بعد میں الرفث کا لفظ ہے اور ﴿ الَّذِيٓ اَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ ﴾ [الفاطر:۳۵] میں اتارنے والا معنی مراد ہے۔

وحكمه العمل به على احتمال الخطأ: مؤول کا حکم یہ ہے کہ جب اس کے بعض معانی کی تاویل ہو چکی ہو تو اس پر عمل کرنا واجب ہے؛ کیوں کہ ظنِ غالب بھی وجوب کا فائدہ دیتا ہے، لیکن اس میں خطا کا احتمال رہے گا؛ اس لئے کہ ترجیح ظنِ غالب کے ساتھ ہوئی، اور ''ظن'' اسے کہا جاتا ہے جس میں جانبِ مخالف کا احتمال ہو کہ ممکن ہے یہ معنی مراد نہ ہو۔

القسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم

والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم: القسم کامعنی ہے التقسیم لہٰذا القسم الثاني کامعنی ہوا التقسیم الثاني. وجوه، وجه کی جمع ہے اور اقسام کے معنی میں ہے۔ لہٰذا معنی یہ ہوا التقسیم الثاني في وجوه: أي في أقسام البیان؛ البيان کا الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے، یعنی بیان المعنی، اور بیان ''ظہور'' کے معنی میں ہے۔ بذلك النظم کا مشار الیہ وہی نظمِ قرآنی ہے جس کی تقسیم پہلے باعتبارِ وضع ہوئی۔ اب عبارت اس طرح بنے گی: التقسیم الثاني في أقسام ظهور المعنى بذلك النظم اور معنی یہ ہوگا کہ نظمِ قرآنی جس کی تقسیم باعتبارِ وضع پہلے ہو چکی یہ تقسیم باعتبارِ ظہورِ معنی کے اسی نظمِ قرآنی کی ہے کہ قرآن کے نظم، الفاظ سے جو معنی ظاہر ہوا، وہ کس طرح ہوا ہے؟

وهي أربعة: چار قسمیں اس طرح ہیں کہ لفظ اگر واضح ہے تو اس لفظ میں تخصیص اور تأویل کا احتمال ہوگا یا نہیں؟ اگر تخصیص اور تأویل کا احتمال ہے تو یا تو صیغہ کے اعتبار سے ہوگا یا متکلم کی جانب سے؟ اگر صیغہ کی جانب سے ہے تو ''ظاہر'' ہے۔ اگر متکلم کی جانب سے ہے تو ''نص'' ہے۔ اور اگر تخصیص اور تأویل کا احتمال نہیں تو دیکھا جائے گا کہ نسخ کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں؟ اگر نسخ کا احتمال رکھتا ہے تو اسے ''مفسر'' کہا جائے گا۔ اگر نسخ کا احتمال نہیں رکھتا تو اسے ''محکم'' کہا جائے گا۔ اگر نسخ کا احتمال اس وجہ سے نہیں کہ وحی کا سلسلہ بند ہو چکا یا پھر اس وجہ سے کہ وہ کلام خبرِ خداوندی کے قبیل سے ہے اور خبرِ خداوندی میں نسخ کا احتمال نہیں، تو اگر خبرِ خداوندی ہونے کی وجہ سے نسخ کا احتمال نہیں رکھتا تو ''محکم لعینہ'' ہے۔ اگر وحی الٰہی بند ہونے کی وجہ سے نسخ کا احتمال نہیں رکھتا تو ''محکم لغیرہ''۔

تقسیمِ اول میں یہ تھا کہ اس کی وضع معنی معین کے لئے ہے یا نہیں؟ اور تقسیم ثانی میں یہ

ہے کہ اس نظم سے جو معنی سمجھ میں آتا ہے وہ تأویل اور تخصیص کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں؟ تقسیم اول کا تعلق کلمہ سے تھا، اس تقسیم کا تعلق کلام سے ہے؛ کیوں کہ جو مطلب ظاہر ہوگا وہ ایک لفظ سے نہیں بلکہ کلام سے ظاہر ہوگا۔

تقسیمِ اول کی چار قسمیں ہیں: عام، خاص، مشترک، مؤول، اور ان میں تقابل حقیقی ہے، یعنی اقسام متباینہ کے قبیل سے ہیں جن کا آپس میں تداخل نہیں ہوسکتا؛ اور اس تقسیم میں بھی چار قسمیں ہیں: ظاہر، نص، مفسر، محکم، لیکن ان میں تباینِ اعتباری ہے، یعنی اقسامِ متداخلہ کے قبیل سے ہیں جن کا آپس میں تداخل ہوسکتا ہے۔

تقابلِ حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ جو خاص ہوگا وہ عام نہیں ہوگا؛ اور تباینِ اعتباری کا معنی یہ ہے کہ ایک ہی کلام سے ظاہر اور نص دونوں سمجھے جاسکتے ہیں۔ چونکہ ان اقسام میں تباینِ اعتباری ہے؛ اس لئے ان کے متقابلاتِ حقیقی خفی، مشکل، مجمل، متشابہ کو آگے ذکر کیا۔

القسم الاول کی اقسام بالاتفاق متباینہ ہیں؛ جب کہ القسم الثانی میں متقدمین ومتاخرین کا اختلاف ہے۔ متقدمین فرماتے ہیں کہ قسم ثانی کی اقسام، اقسامِ متداخلہ ہیں؛ کیوں کہ ایک ہی لفظ پر ظاہر اور نص دونوں کی تعریف صادق آسکتی ہے۔

جب کہ متاخرین کے نزدیک یہ اقسام متباینہ ہیں؛ کیوں کہ ہر قسم میں ایسی شرط ہے کہ دوسری قسم میں اس کی ضد والی شرط لگائی گئی ہے، جیسے ظاہر میں ''عدمِ سوق کلام'' کی شرط ہے؛ جب کہ نص میں ''سوقِ کلام'' کی شرط ہے۔ اگر دونوں میں تداخل کریں گے تو اجتماع ضدین لازم آئے گا۔ اسی طرح مفسر میں نسخ اور محکم میں عدمِ نسخ شرط ہے، اور دونوں کے اجتماع کی صورت میں اجتماع ضدین لازم آئے گا۔

متقدمین کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہاں ہر دو قسموں میں تباین نہیں، بلکہ عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کہ ''ظاہر'' عام ہے (سوق ہو یا نہ ہو) اور ''نص'' خاص ہے (سوق ہو)۔ لہٰذا ہر نص ظاہر ہوگا، لیکن ہر ظاہر نص نہیں ہوگا۔ اسی طرح ''مفسر'' وہ ہے جس میں وضاحت نص سے زیادہ ہو اور نسخ ہو یا نہ ہو؛ جب کہ ''محکم'' وہ ہے جس میں نسخ نہ

ہو، لہٰذا مفسر عام اور محکم خاص ہے۔ جہاں محکم ہوگا وہاں ہمیشہ مفسر ہوگا، لیکن جہاں مفسر ہو گا وہاں ہمیشہ محکم نہیں ہوگا۔ اور معنی کے وضوح کے اعتبار سے بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کہ جہاں سب سے زیادہ ظہور ہے (محکم) وہاں بقیہ تینوں ہوں گے، لیکن جہاں ظہور سب سے کم ہے (ظاہر) وہاں بقیہ تینوں نہیں ہوں گے۔

ظاہر کا بیان:

وهي أربعة: ''ھی'' ضمیر ''وجوہ'' کی طرف لوٹ رہی ہے۔ الظاهر معرَّف ہے۔ وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة اس کی تعریف ہے۔ الظاهر سے مراد ظاہرِ اصطلاحی ہے۔ چونکہ ظَهرَ سے ظاہر کا لغوی معنی مراد ہے، لہٰذا دَور کا اعتراض بھی وارد نہیں ہوگا۔ وهو ما ''ما'' سے مراد کلام ہے؛ اس لئے کہ تقسیم ثانی کا تعلق کلام سے ہے۔ معنی یہ ہوگا کہ ظاہر اس کلام کو کہتے ہیں ظهر المراد منه: أي من الكلام کہ اس کلام سے اس کا مرادی معنی ظاہر ہو جائے۔ یہاں عند السامع محذوف ہے کہ سامع کے نزدیک۔ اور یہ مراد ظاہر ہو جائے بنفس الصيغة نفس صیغہ کی وجہ سے، یعنی الفاظ سننے سے سامع کو معنی سمجھ آجائے۔ مثلاً سامع نے سنا: ﴿فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ﴾ [النساء:٣] تو جب اس نے ﴿فَانْكِحُوْا﴾ کا لفظ سنا تو وہ سمجھ گیا کہ نکاح ایک ایسی چیز ہے کہ شریعت اس کی اجازت دیتی ہے بشرطیکہ عارف باللغۃ کے سامنے اس کا تلفظ کیا جائے۔ اگر کسی غیر عربی دان کے سامنے یہ آیت پڑھی جائے تو وہ اس آیت سے یہ معنی نہیں سمجھے گا کہ شریعت نے نکاح کی اجازت دی۔ عارف باللغۃ ﴿فَانْكِحُوْا﴾ کے صیغے سے سمجھ جائے گا کہ ﴿فَانْكِحُوْا﴾ اجازت نکاح میں ظاہر ہے۔

نص کا بیان:

والنص وهو ما نص: ''نص'' اس کلام کو کہا جاتا ہے ازداد وضوحه جس کی وضاحت زیادہ ہو۔ على الظاهر ظاہر پر أي: عند السامع سامع کے نزدیک۔ إن كان عارفًا باللغة. ''با'' کا تعلق ازداد کے ساتھ ہے اور یہ سببیت کے لئے ہے، یعنی اس

معنی کی وجہ سے جو متکلم میں ہے، اور وہ معنی سوق ہے؛ کیوں کہ متکلم نے اس کے بیان کرنے کے لئے اس کلام کو لایا، اگرچہ پہلا حکم بھی اس سے معلوم ہوگیا۔ كقوله تعالى:

﴿فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ﴾ [النساء:٣]

فإنه ظاهرٌ في الإطلاق، نص في بيان العدد ؛ لأنه سيق الكلام لأجله: اطلاق کا معنی نکاح کی اجازت۔ نص في بيان العدد بیان عدد میں نص ہے لأنه سيق الكلام لأجله کیوں کہ اسی بیان عدد کے لئے کلام کو لایا گیا۔ اس کی دلیل ﴿فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً﴾ ہے۔

مفسر کا بیان:

والمفسر وهو ما ازداد وضوحًا على النص: ''ما'' سے مراد کلام ہے۔ ازداد کی ضمیر کلام کی طرف راجع ہے۔ وضوحًا اس سے تمیز ہے۔ أي ما ازداد وضوحه على النص جس طرح سابقہ تعریفات میں أي: عند السامع إن كان عارفًا باللغة کی قیود لگائیں ادھر بھی لگائیں گے۔

على وجهٍ لا يبقى فيه احتمال التخصيص والتأويل: اس طریقے پر کہ اس میں تخصیص یا تأویل کا احتمال نہیں ہوتا۔ نص کے حکم کے لئے بھی سوق ہے، مفسر کے حکم کے لئے بھی سوق ہے۔ مقصود بالبیان وہ بھی ہوتا ہے اور یہ بھی، لیکن نص کا حکم تأویل و تخصیص کا احتمال رکھتا ہے۔ اگر عام ہے تو تخصیص کا احتمال رکھتا ہے۔ اگر خاص ہے تو تأویل کا احتمال رکھتا ہے؛ جب کہ مفسر میں یہ دونوں احتمالات نہیں ہوتے۔ مفسر اگر عام ہے تو تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا۔ اگر خاص ہے تو تأویل کا احتمال نہیں رکھتا؛ اس لئے اس کی وضاحت نص کی وضاحت سے زیادہ ہوتی ہے۔

نحو قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ﴾ [الحجر:٣٠] یہ آیت سجودِ ملائکہ میں نص ہے، اس کے بیان کرنے کا مقصد یہی ہے۔ لیکن تخصیص کا احتمال تھا کہ ہوسکتا ہے کہ ملائکہ سے

مقرب ملائکہ مراد نہ ہوں۔ كلهم سے تخصیص کا احتمال ختم ہو گیا۔ تاویل کا احتمال تھا کہ بعض نے پہلے سجدہ کیا ہو بعض نے بعد میں کیا ہو تو أجمعون سے اس کا احتمال بھی نہ رہا۔

یہاں اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مفسر کی مثال میں اس آیت کو پیش کرنا صحیح نہیں؛ کیوں کہ یہ خبرِ خداوندی ہے اور خبرِ خداوندی میں نسخ کا احتمال نہیں ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں خبر وانشا سے واسطہ نہیں، صرف حکم بیان کرنے سے واسطہ ہے، قطع نظر اس سے کہ نسخ کا احتمال رکھے یا نہ رکھے۔ یہ حکم ایسا ہے کہ اس میں تخصیص کا دروازہ بھی بند کر دیا گیا اور تاویل کا دروازہ بھی بند کر دیا گیا۔ اب مفسر صرف ﴿ فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ ﴾ نہیں بلکہ ﴿فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ ۝﴾ [الحجر: ٣٠] پورا کلام مفسر ہے۔

واضح رہے کہ مذکورہ مثال بالاتفاق مفسر کی نہیں۔ البتہ ﴿ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُوْنَكُمْ كَآفَّةً ﴾ [التوبة:٣٦]، بالاتفاق مفسر کی مثال ہے کہ حکم ہے تو نسخ کا احتمال بھی ہے۔

وحكمه الإيجاب قطعًا بلا احتمال تخصيصٍ ولا تأويلٍ: مفسر کا حکم یہ ہے کہ حکم کو یقینی طور پر ثابت کرتا ہے۔ الإيجاب کا معنی ثابت کرنا۔ قطعًا کا معنی یقیناً، اور یقیناً کا معنی بلا احتمال تخصيصٍ ولا تأويلٍ کہ جانبِ مخالف یعنی تخصیص وتاویل کا اس میں احتمال ہی نہیں رہتا۔ اگر عام ہے تو اس کی جانبِ مخالف خصوص (خاص) سے اور اگر وہ خاص ہے تو اس کی جانبِ مخالف تاویل سے محفوظ ہے تو دونوں احتمالات ختم ہو گئے۔

محکم کا بیان:

فإذا ازداد قوة وأحكم المراد به عن التبديل سمي محكمًا: اب محکم کا بیان شروع ہوتا ہے۔ محکم وہ ہے جس کی وضاحت مفسر سے زیادہ ہو، اور اس میں نسخ کا احتمال نہ ہو، جیسے: ﴿وَ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ﴾ [البقرة:١٦٣].

مفسر کی تخصیص ''إلا'' سے کی؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ کوئی یہ سمجھ لے کہ بس اب آخر ہو گیا، اس کے اوپر کوئی چیز نہ ہوگی۔ تو فرمایا: إلا أنه يحتمل النسخ مگر یہ کلام نسخ کا احتمال رکھتا

ہے۔ ''نسخ'' کہتے ہیں کہ ایک حکم کو ہٹا کر دوسرا حکم اس کی جگہ رکھا جائے۔ احکامِ شریعت کی مثال دواؤں کی طرح ہے، جس طرح مریض کی دوا تبدیل ہوتی رہتی ہے، اسی طرح جب تک وحی کا سلسلہ جاری تھا احکامِ شریعت بھی تبدیل ہوتے رہتے تھے۔ چونکہ وحی کا سلسلہ جاری تھا؛ اس لئے ''مفسر'' نسخ کا احتمال رکھتا تھا۔

وإنما يظهر التفاوت إلخ، موجب هذه الأسامي: موجب سے مراد حکم، الأسامي سے مراد ظاہر، نص، مفسر، محکم ہیں۔ یہ اس بات کا جواب ہے کہ اگر یہ چاروں مساوی اور قطعی ہیں تو ان کے حکم کے ثبوت میں فرق کیسے ہوگا؟ فرماتے ہیں کہ تعارض کے وقت تفاوت ہوگا۔ لہٰذا ظاہر اور نص کا تقابل ہوجائے تو ترجیح ''نص'' کو ہوگی، جیسے: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] چار سے زائد نکاح کے جواز میں ظاہر ہے؛ جب کہ ﴿فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ﴾ [النساء: ٣] چار سے زائد نکاح کی نفی میں نص ہے۔ لہٰذا نص کے حکم کو اختیار کیا جائے گا اور ظاہر کا حکم کو چھوڑ دیا جائے گا۔

نص اور مفسر کا تقابل ہوجائے تو ترجیح ''مفسر'' کو ہوگی جیسے حدیث: ((المستحاضة تتوضأ عند كل صلاة)) اس مسئلہ میں نص ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے۔ اگر اسی وقت میں کوئی گزشتہ نماز قضا کرنی ہو تو الگ سے مستقل وضو کرنا ہوگا۔ چونکہ نص میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے۔ لہٰذا ہو سکتا کہ ''عند'' وقت کے معنی میں ہو؛ جب کہ ((المستحاضة تتوضأ وقت كل صلاة)) اس بات میں مفسر ہے کہ نماز کے وقت کے لئے وضو کرے اور وقت کے دوران جتنی نمازیں چاہے ادا کرے۔ لہٰذا نص اور مفسر کے درمیان تعارض پایا گیا تو مفسر پر عمل کیا جائے گا کہ نماز کے وقت کے لئے وضو کرے۔

مفسر اور محکم کا تقابل ہوجائے تو ترجیح ''محکم'' کو ہوگی، جیسے: ﴿وَّ اَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] مفسر ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ محدود فی القذف اگر توبہ کر کے عادل بن جائے تو اس کی گواہی قبول کی جائے؛ جب کہ ﴿وَّ لَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً

أَبَدًا﴾ [النور: ۴] محکم ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی کبھی بھی (نہ توبہ سے قبل اور نہ ہی توبہ کے بعد) قبول نہ کی جائے؛ کیوں کہ یہاں تأبید ہے۔ لہٰذا مفسر کو چھوڑا جائے گا اور محکم پر عمل کرتے ہوئے محدود فی القذف کی گواہی قابلِ قبول نہ ہوگی۔

یہ چاروں اقسام ظنی ہیں یا قطعی؟ حضراتِ متقدمین فرماتے ہیں کہ ظاہر اور نص حکماً ظنی اور مفسر و محکم حکماً قطعی ہیں؛ جب کہ متاخرین کے نزدیک چاروں کا حکم قطعی طور پر ثابت ہے، اور صاحب ''حسامی'' کا مذہب بھی یہی ہے۔

أما الكل فيوجب ثبوت: الکل کا الف لام مضاف الیہ کے عوض ہے۔ أي: أما كل الأقسام. ''کل'' افرادی بھی ہوسکتا ہے کہ ہر ایک قسم، یا ''کل'' مجموعی ہے کہ ساری کی ساری اقسام۔ فيوجب واجب کرتی ہیں۔ ثبوت ثابت ہوجانا ما اس حکم کو انتظمه جسے ہر ایک شامل ہے یقینًا یہ ثبوت یقینی ہوگا۔ حکم تو ہر ایک سے قطعی اور یقینی ثابت ہوتا ہے، مگر تفاوت اس وقت ہوگا جب تعارض ہو۔

پہلے گزر چکا کہ تقسیم اول یعنی: عام، خاص، مشترک، مؤول، میں تقابل حقیقی ہے۔ اور تقسیم ثانی یعنی ظاہر، نص، مفسر، محکم میں تباین اعتباری ہے؛ اس لئے اس کے متقابلات حقیقی کا ذکر آگے آئے گا کہ ظاہر کے مقابلے میں خفی، نص کے مقابلے میں مشکل، مفسر کے مقابلے میں مجمل، محکم کے مقابلے میں متشابہ ہے۔

تقسیم ثانی کے متقابلات:

ولهذه الأسامي أضداد تقابلها: تقابل اسے کہتے ہیں کہ دو چیزوں کا اس طریقے پر ہونا کہ دونوں کا ① ایک محل میں، ② ایک وقت میں، ③ ایک حیثیت سے ہونا محال ہو۔ تقابل کی تعریف میں تین قیود ہیں۔ اس قسم کی دو چیزیں جن کا ایک محل میں ایک وقت میں، ایک حیثیت سے ہونا محال ہو انہیں متقابلین کہا جاتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان جو نسبت ہوگی اسے تقابل کہا جاتا ہے، جیسے باپ، بیٹا ہونا کہ ایک شخص کسی کا باپ بھی ہو اور اسی کا بیٹا بھی ہو ایسا نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح سواد اور بیاض دونوں ایک جگہ جمع نہیں ہوسکتے۔

ان اضداد کی اقسام کا مطلب یہ ہے کہ ظاہر میں جتنا زیادہ ظہور تھا اس کی مقابل قسم میں اتنا خفا زیادہ ہوگا۔ پھر خفا کے ختم کرنے کا پہلا درجہ یہ ہے کہ طلب ہو۔ دوسرا درجہ یہ ہے کہ تامل ہو۔ تیسرا درجہ یہ ہے کہ خفا کرنے والے متکلم کی خود تشریح ہو۔ چوتھا درجہ یہ ہے کہ خفا ختم ہی نہ ہو، بلکہ دروازہ بند ہے۔

''خفی'' کا خفا طلب سے ختم ہوتا ہے۔ اس کا خفا کم ہے تو اس کا مقابل ظاہر ہے، جس کا ظہور کم تھا۔ ''مشکل'' میں طلب کے بعد تامل کرنا پڑتا ہے تو نص میں جس طرح وضاحت زیادہ تھی، اسی طرح نص کے مقابل مشکل میں ایک درجہ خفا زیادہ ہے۔ ''مفسر'' میں وضاحت تین درجہ زیادہ تھی تو اس کے مقابل ''مجمل'' میں خفا بھی تین درجہ زیادہ ہوتی ہے جو صرف طلب وتامل سے نہیں بلکہ خود خفا کرنے والے، یعنی متکلم کے بیان سے ختم ہوتی ہے۔ ''محکم'' کا ظہور اتنا تھا کہ اس میں نہ تبدیلی کا احتمال تھا نہ تاویل کا، بالکل دروازہ بند تھا تو اس کے بالمقابل ''متشابہ'' کا خفا اتنا ہے کہ بیان کی امید ہی نہیں، دروازہ بند ہے۔

وهو ما خفي المراد منه: خفی اسے کہتے ہیں کہ لفظ کا مدلول واضح ہو، لیکن عارض کی وجہ سے اس کی تعیین میں خفا ہو، صیغہ کی وجہ سے خفا نہ ہو؛ کیوں کہ اگر صیغہ کے مدلول کا ہی علم نہ ہو تو یہ زیادہ مخفی ہو جائے گا۔

كآية السرقة فإنها خفية: جیسے آیت سرقہ ﴿وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨] میں سرقہ کے معنی تو واضح ہیں کہ محفوظ، نافع، متقوم مال کو چوری کرنا سرقہ ہے۔ لیکن طرار اور نباش کے حق میں خفی ہے؛ کیوں کہ لاختصاصهما باسم آخر طرار اور نباش کا دوسرے نام کے ساتھ اختصاص ہو گیا کہ يعرفان به کہ یہ دونوں دوسرے نام سے جانے جاتے ہیں۔ ایک ''طرار'' کے نام سے جانا جاتا ہے اور دوسرا ''نباش'' کے نام سے۔

وحكمه النظر فيه: اس کا حکم یہ ہے کہ تھوڑی طلب کی جائے گی کہ اس میں موجود خفا زیادتی کی وجہ سے ہے یا نقصان کی وجہ سے ہے؟ اس کے بعد مراد ظاہر ہو جائے

گی۔لہٰذا جس میں حکم زیادتی کے ساتھ ہو اس میں حکم ثابت کیا جائے گا اور جس میں معنی ناقص ہوگا اس میں حکم ثابت نہیں کریں گے۔لہٰذا طرار کا حکم بھی سارق والا ہوگا؛ کیوں کہ اس میں سرقہ کا معنی زیادتی کے ساتھ ہے کہ کھلم کھلا چوری کر رہا ہے؛ جب کہ سرقہ میں خفیہ طور پر چوری ہوتی ہے۔اور نباش میں سارق سے کم معنی ہوتا ہے؛ کیوں کہ کفن مال محفوظ نہیں؛ لہٰذا سارق والا حکم نباش پر نہیں لگے گا۔

و ضد النص المشكل وهو: مشکل وہ ہے جس میں ہم مثل کلام میں خلط ملط ہو جانے کی وجہ سے خفی کی بنسبت خفاز یادہ ہو۔

المشكل وهو ما: مشکل اس کلام کو کہا جاتا ہے لا ينال المراد منه کہ اس کا مرادی معنی حاصل نہ ہو إلا بالتأمل فيه مگر اس میں تأمل کے بعد لدخوله في أشكاله اس کا دعوی محذوف ہے، یعنی وإنما سمي مشكلًا اس کا نام مشکل اس لئے رکھا گیا کہ یہ اپنے ہم شکلوں میں داخل ہو چکا۔''اشکال''شکل کی جمع ہے۔

وحكمه التأمل بعد الطلب: مشکل کا حکم یہ ہے کہ پہلے معنی کو طلب کیا جائے کہ یہ کلام کتنے معنوں پر بولا جاتا ہے؟ پھر کسی ایک معنی کی تعیین کرنے کے لئے تأمل کیا جائے، جیسے: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنّٰى شِئْتُمْ﴾ [البقرة:٢٢٣] أنى کا معنی من أين اور كيف دونوں ہیں۔اگر اسے من أين کے معنی میں لیں تو چونکہ أين عمومِ مکان پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا یہ لواطت فی الدبر کے جواز پر دلالت کرے گا۔اور اگر أنى کو كيف کے معنی میں لیں تو یہ عموم احوال پر دلالت کرے گا کہ اٹھے، بیٹھے کھڑے وطی کی جا سکتی ہے۔

معانی کی طلب کے لئے اب کسی ایک معنی کی تعیین کے لئے تامل کریں گے تو جب سیاق وسباق دیکھا تو ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة:٢٢٣] سے معلوم ہوا کہ مکانِ حرث (کھیتی) قبل ہے دبر نہیں۔

صاحبِ''توضیح''نے مشکل کی مثال ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ۝﴾ [القدر:٣] دی کہ اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ لیلۃ القدر ہزار لیلۃ القدر سے بہتر ہے۔اور یہ

اشکال والی بات ہے۔لیکن جب طلب اور تأمل کیا تو یہ معلوم ہوا کہ ہزار ایسے مہینے مراد ہیں اور ایسے/ ۸۳ سال مراد ہیں جن میں لیلۃ القدر نہ ہو۔

وهو ما ازدحمت فيه المعاني: وهو ما مجمل وہ کلام ہے ازدحمت فيه المعاني جس میں چند معانی کا رَش ہو چکا ہو، یعنی یہ معنی بھی ہوسکتا ہے، وہ معنی بھی ہوسکتا ہے۔معلوم نہیں ہوتا کہ کون سا معنی مرادی معنی ہے؟ لہٰذا فاشتبه المراد به اس کی مراد مشتبہ ہو چکی۔ یہ ازدحمت فيه المعاني پر تفریع ہے۔اشتباهًا ایسے اشتباہ کے ساتھ لا يدرك کہ مراد کو معلوم نہیں کیا جاسکتا إلا ببيان من جهة المجمل مگر مُجمِل کی طرف سے بیان ہوتو۔یعنی جب تک مجمل، اجمال کرنے والا خود بیان نہیں کرتا تب تک وہ معنی واضح نہیں ہوتا، كآية الربوا.

وحكمه التوقف فيه: مجمل میں خفاز یادہ ہوتا ہے، طلب اور تأمل سے کام نہیں چلتا، بلکہ متکلم کے کسی بیان کی ضرورت ہوتی ہے۔اور اس بیان کی تین قسمیں ہیں:

① بیان شافی اور قطعی ہوتو مجمل مفسر بن جائے گا، جیسے: ﴿ وَ اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ ﴾ [البقرة:۴۳] صلاۃ کے کئی معانی ہیں، یہاں کون سا مراد ہے؟ جناب رسول اللہ ﷺ کا بیان آیا اور نماز پڑھ کر دکھائی کہ صلاۃ یہ ہے تو یہ بیان کافی شافی قطعی ہے تو یہ مجمل مفسر ہوگیا۔

② بیان شافی غیر قطعی ہوتو مجمل مؤول بن جائے گا، جیسے:﴿ وَ امْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ ﴾ [المائدة:٦] مقدارِ مسح میں اجمال ہے کہ کتنا مسح کرنا ضروری ہے؟ حضرت مغیرۃ بن شعبہ کی روایت:((مسح على ناصيته)) کے ذریعے اس کا بیان آیا۔ چونکہ بیان خبر واحد ظنی ہے، لہٰذا مجمل مؤول بن گیا، اور اس میں تاویل کی گنجائش ہے۔

③ بیان غیر شافی ہوتو مجمل مشکل بن جائے گا، جیسے آیتِ ربا کا بیان حدیث ((الذهب بالذهب)) سے آیا۔لیکن یہ بیان شافی نہیں ؛ کیوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آپ ﷺ رخصت ہو گئے اور ربا کی تفصیل پوری طرح ہمارے سامنے واضح نہیں ہوئی۔تو آیت مجمل سے مشکل کے درجہ پر آگئی۔ پھر تامل کر کے قدر مع الجنس علت نکالی۔

وضد المحكم المتشابه: ''متشابہ'' اس کلام کو کہا جاتا ہے جس کے ادراک کا بالکل ہی کوئی راستہ نہ ہو؛ کیوں کہ نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے، لہٰذا أصلًا کا معنی ''بالکل''، اور بالکل کا معنی نہ طلب سے، نہ تاویل سے، نہ بیان کی امید سے۔ حتى سقط طلبه یہاں تک کہ اس کی طلب ختم ہو چکی ہو؛ کیوں کہ طلب تب کریں جب طلب مفید ہو اور عبث کی طلب قبیح لعینہ ہے؛ اس لئے طلب ہی نہیں۔ اگر یہاں طلب کرتے ہو تو اچھا کام نہیں۔

چونکہ محکم کا ظہور اعلیٰ مقام پر تھا کہ تمام دروازے بند: تاویل بند، تخصیص بند، نسخ بند، وحی کا سلسلہ بند۔ اس کی مراد بدل ہی نہیں سکتی تھی، اعلیٰ درجہ کا ظہور تھا۔ تو اس کے مقابلے میں متشابہ ہے جو خفا کے اعلیٰ مقام پر ہے۔ متشابہ اس کلام کو کہا جاتا ہے جس کی مراد پہچاننے کا کوئی طریقہ نہ ہو۔ نہ طلب سے اس کا مطلب معلوم ہو، نہ تأمل سے معلوم ہو، نہ یہ امید رکھی جائے کہ شارع کی طرف سے بیان آئے گا۔ جب تمام امیدیں ختم ہو چکی ہیں تو جس طرح دیگر قسموں کی طلب کی جاتی تھی یا ان میں تأمل کیا جاتا تھا یہاں نہیں ہوگا؛ کیوں اب یہ سب دروازے بند ہیں؛ اس لئے کہ طلب تب کی جائے جب امید ہو۔ تأمل تب کیا جائے جب مراد کی وضاحت کی امید ہو۔ شارع نے ہی کہہ دیا کہ امید کوئی نہیں ﴿وَ الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ﴾ [آل عمران:۷] راسخین بھی کہیں آمنا به باقی اس کا علم کس کے پاس ہے؟ تو وہ اللہ تعالیٰ کے پاس ہی ہے۔ ہمیں تو صرف یہی حکم دیا گیا ہے کہ ایمان لاؤ، یہ اعتقاد رکھو کہ جو اللہ کی مراد ہے وہ حق ہے، زیادہ کھوج نہ لگاؤ، زیادہ طلب نہ کرو، زیادہ تأمل نہ کرو۔

وحكمه التوقف فيه أبدًا: اس کا حکم یہ ہے کہ ہمیشہ توقف کا اعتقاد رکھا جائے گا۔ آدمی عمل کرنے سے رک جائے، لیکن اعتقاد یہ رکھے گا کہ اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے وہ حق ہے۔

واضح رہے کہ آیاتِ متشابہات کی دو قسمیں ہیں:

① وہ آیات جن کے لغوی معانی معلوم ہوں، لیکن مراد معلوم نہ ہو۔ جیسے قرآن میں

ہے: ﴿ يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ ﴾ [الفتح:۱۰] ''ید'' ہاتھ کو کہتے ہیں، مگر اللہ تعالیٰ کے ہاتھ سے کیا مراد ہے؟ حقیقی ہاتھ ہے یا کیا مطلب؟ اس کی مراد کا کسی انسان کو علم نہیں۔ البتہ اس بات پر جمہور کا اتفاق ہے کہ ہمارے ہاتھوں جیسا انگلیوں والا ہاتھ نہیں، بلکہ کما یلیق بشانہ. جب کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ ید سے مراد قدرت ہے۔ اسی طرح قرآن مجید میں ہے: ﴿ وَّ يَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَ الْاِكْرَامِ ﴾ [الرحمن:۲۷] یہ بھی متشابہات میں سے ہے۔ متکلمین، اشاعرہ کہتے ہیں کہ ''وجہ'' سے مراد ذات ہے۔

② وہ آیات جن کا لغوی و مرادی دونوں قسم کا معنی معلوم نہ ہو، جیسے: حروفِ مقطعات، مثلاً: الٓمّٓ. حٰمٓ. عٓسٓقٓ. كٓهٰيٰعٓصٓ. متشابہات کی یہ قسم بہت ہی مغلق ہے۔ کسی کو قیامت تک ان کا معنی و مراد معلوم نہیں ہو سکتی۔

متشابہات کے بارے میں چند مذاہب:

① عام مفسرین کہتے ہیں کہ تمام قسم کے متشابہات، خصوصاً دوسری قسم کے متشابہات اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے درمیان رموز و اسرار ہیں، اور عام لوگ ان کے معانی نہیں جانتے۔ یہ مذہب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ہے، اور یہی مذہب اکثر متکلمین اور عام مفسرین کا بھی ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ آیت: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗۤ اِلَّا اللّٰهُ ﴾ میں ﴿ اِلَّا اللّٰهُ ﴾ پر وقف کرتے ہیں اور ﴿ وَالرّٰسِخُوْنَ فِى الْعِلْمِ ﴾ [آل عمران:۷] سے الگ کلام مانتے ہیں۔

② امام شافعی رحمہ اللہ اور ان کے اتباع کہتے ہیں کہ متشابہات کے معانی بڑے بڑے علما جانتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول ہے: ((أنا من الراسخين في العلم)) یعنی اللہ بھی جانتا ہے اور راسخین فی العلم بھی جانتے ہیں، اور قراء حضرات اور ائمہ فروعات بھی دونوں طرف گئے ہیں۔

فائدہ: راسخین فی العلم کون ہیں؟ اس میں مختلف اقوال ہیں: ① مؤمنین اہل کتاب، ② صوفیائے کرام، ③ اہل السنۃ والجماعۃ۔ تیسرا قول راجح ہے؛ کیوں کہ اہل السنۃ والجماعۃ

قرآن وسنت کی ایسی تفسیر وتشریح کو صحیح اور درست سمجھتے ہیں جو صحابہ کرام، سلف صالحین، اور اجماع امت سے منقول ہو۔ نیز محکمات کو قرآنی تعلیمات کا سرچشمہ مانتے ہیں اور متشابہات کے جو معانی ان کے فہم وادراک سے بالاتر ہوں ان کے بارے میں قصور علمی کا اعتراف کرتے ہوئے ان کی مراد کو اللہ تبارک وتعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔

اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب متشابہات کے معانی معلوم نہیں تو پھر ان کا فائدہ کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اللہ اور اس کے رسول کے درمیان رموز ہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بڑے بادشاہوں اور وزرا کے درمیان کچھ اسرار ورموز واشارات ہوتے ہیں، تاکہ دیگر نہ سمجھیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ اور انبیا کے درمیان بھی یہ اسرار ورموز واشارات ہیں۔

ایک اور اعتراض ہوتا ہے کہ قرآن کریم تو ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ ہے، تو جب متشابہات کا معنی کسی کو معلوم نہیں تو ھدیً کیسے ہوا اور اس کا فائدہ کیا ہوا؟ ''یعنی جب ان کا معنی کسی کو معلوم ہی نہیں تو کیسی ہدایت؟'' اس کا جواب یہ ہے کہ متشابہات سے علما کی اصلاح اور ان کے تکبر کو ختم کرنا مطلوب ہے تاکہ ہمہ دانی کا دعویٰ ختم ہوجائے اور یہ عموماً علمائے کرام میں ہوتا ہے جو بڑا نقصان دہ ہے، تو اس سے محفوظ کرنے کے لئے اللہ رب العزت نے ایسے الفاظ اپنے کلام میں لائے ہیں جنہیں علما بھی نہیں جانتے۔

القسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم

والقسم الثالث في وجوه استعمال: نظم قرآنی سے کبھی معنی موضوع لہ اور کبھی معنی غیر موضوع لہ مراد ہوتا ہے؟ معنی موضوع لہ مراد ہوتو ''حقیقت'' ہے۔ اگر معنی غیر موضوع لہ مراد ہوتو دیکھا جائے گا کہ موضوع لہ اور غیر موضوع لہ میں تشبیہ یا غیر تشبیہ کا کوئی علاقہ موجود ہے یا نہیں؟ اگر علاقہ موجود ہوتو ''مجاز'' ہے۔

وجریانه کی ضمیر مجرور ذلك النظم کی طرف راجع ہے۔ معنی یہ ہے نظم قرآنی کا بیانِ معنی کے باب میں جاری ہونا کہ اس نظم قرآنی سے جو معنی معلوم ہوتا ہے وہ مستور ہے یا ظاہر؟ اگر مستور ہے تو ''کنایہ'' ہوگا۔ اگر ظاہر ہوتو اسے ''صریح'' کہتے ہیں۔ اس طرح اس تقسیم کی بھی چار اقسام ہیں: حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ۔

واضح رہے کہ ماتن نے دو الفاظ استعمال کئے: (1) استعمال، (2) جریان۔ اوّل کے تحت دو قسمیں: حقیقت اور مجاز ہیں، اور ثانی کے تحت بھی دو قسمیں: صریح و کنایہ ہیں۔ یہ تعبیر اصل میں ماتن کی نہیں بلکہ فخر الاسلام کی ہے۔ فخر الاسلام نے ''جریان'' کے لفظ کو اس لئے بڑھایا کہ ایک تقسیم کے اقسام میں تباین ہوتا ہے؛ جب کہ یہاں حقیقت صریح بھی بن سکتی ہے اور کنایہ بھی۔ اسی طرح مجاز صریح بھی بن سکتا ہے اور کنایہ بھی؛ اس لئے تباین پیدا کرنے لئے دو مقسم بنائے۔

لہٰذا اگر صریح اور کنایہ، حقیقت و مجاز سے مل جائیں تو قابلِ اشکال نہیں۔ البتہ ایک مقسم کے افراد آپس میں مل جائیں کہ ایک ہی کلمہ حقیقت بھی ہو مجاز بھی ہو، یا ایک ہی کلمہ صریح بھی ہو کنایہ بھی ایسا نہیں ہوسکتا۔ حاصل یہ ہے کہ اقسام کے درمیان آپس میں ہمیشہ تباین ہوتا ہے۔ کوئی قسم بشرط شئی کے درجے میں ہوتی ہے۔ کوئی بشرط لاشئی کے درجے میں ہوتی ہے۔ جو مقسم ہوتا ہے اس میں یہ تمام اقسام موجود ہوتی ہیں اس کا درجہ لابشرط شئی کا ہے۔ مثلاً

العلم إما تصورٌ أو تصديقٌ تو''علم''لابشرط شئی کے درجے میں۔''تصدیق''بشرط شئی کے درجہ میں،یعنی تصورٌ معه حكم اور''تصور''بشرط لاشئی کے درجہ میں ہے،یعنی تصورٌلا حكم معه تو''علم''،مقسم ہوگیا،تصور اور تصدیق اس کی اقسام ہیں۔ادھر بھی ''استعمال''،مقسم ہے،حقیقت اور مجاز اس کی اقسام ہیں،اور دونوں میں تباین ہے کہ ایک میں''موضوع لہ'' کی قید ہے،دوسرے میں''غیر موضوع لہ'' کی قید ہے۔

اگر''استعمال'' کے تحت حقیقت،مجاز،صریح،کنایہ سب کو رکھ دیں تو حقیقت صریح بھی ہوسکتی ہے،کنایہ بھی۔مجاز صریح بھی بن سکتا،کنایہ بھی۔تو ایک تقسیم کے اقسام میں تباین نہیں رہے گا؛اس لئے تباین پیدا کرنے کے لئے دو مقسم بنادیئے۔ایک''استعمال'' دوسرا ''جریان''۔اس طریقے کو صاحب''حسامی'' نے پسند کیا۔''توضیح'' میں دوسری توجیہ بھی ہے۔صاحبِ''تلویح'' نے کہا کہ اس میں بھی کوئی اعتراض نہیں،بلکہ یہ تقسیم استعمال کے لحاظ سے ہے،جس کی دو قسمیں ہیں:حقیقت اور مجاز۔باقی صریح اور کنایہ کا مقسم''استعمال'' نہیں،بلکہ خود حقیقت اور مجاز ہیں،یعنی صریح اور کنایہ حقیقت اور مجاز کی قسمیں ہیں۔

بعض نے استعمال کی چار قسمیں بنائیں:حقیقت،مجاز،صریح،کنایہ۔اور عدمِ تباین کے اعتراض کو یوں رفع کیا کہ ایک تقسیم کے اقسام میں تباینِ ذاتی کا ہونا ضروری نہیں، تباینِ عرفی ہی کافی ہے۔''تباینِ عرفی'' کا مطلب کہ لفظ معنی میں اس حیثیت سے استعمال ہو کہ موضوع لہ ہو تو''حقیقت'' ہوگا۔اگر اس حیثیت سے استعمال ہو کہ معنی واضح ہے تو ''صریح'' ہے۔لہذا تباین حقیقی کا ہونا ضروری نہیں،تباینِ اعتباری ہی کافی ہے۔لہٰذا حاصل یہ ہوگا کہ لفظ اس لحاظ سے کہ موضوع لہ ہے''حقیقت'' ہے،اور اس لحاظ سے کہ پوشیدہ ہے''کنایہ'' ہے۔

وهي أربعة : اور یہ چار ہیں:حقیقت،مجاز،صریح،کنایہ۔وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ کا استعمال موضوع لہ میں ہوگا یا غیر موضوع لہ میں؟اگر لفظ کا استعمال موضوع لہ میں ہے تو اسے''حقیقت'' کہتے ہیں۔پھر حقیقت کی تین قسمیں آگے آئیں گی۔اگر استعمال غیر

موضوع لہ میں تو دیکھیں گے کہ موضوع لہ اور غیر موضوع لہ میں کوئی علاقہ ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو اسے ''مرتجل'' کہتے ہیں۔ اگر علاقہ ہے تو اصولیین کے نزدیک وہ ''مجاز'' ہے۔ چاہے جیسا بھی علاقہ ہو تشبیہ کا ہو یا غیر تشبیہ کا ہو؛ جب کہ علمائے بیان کہتے ہیں کہ علاقے کو دیکھیں گے کہ علاقہ تشبیہ کا ہے یا غیر تشبیہ کا؟ اگر تشبیہ کا ہے تو ''استعارہ'' ہوگا۔

پھر استعارے کی چار قسمیں ہیں: استعارہ بالکنایہ، استعارہ تصریحیہ، استعارہ تخییلیہ، استعارہ ترشیحیہ۔ اگر مشبہ کا ذکر کر کے مشبہ بہ کا ارادہ ہو تو ''استعارہ بالکنایہ'' ہے۔ اس کے برعکس ہو، یعنی ذکر مشبہ بہ کا اور ارادہ مشبہ کا ہو'' تو استعارہ تصریحیہ'' یا ''مصرحہ'' ہے۔ مشبہ بہ کے لوازمات مشبہ کے لئے ثابت کرنا ''استعارہ تخییلیہ'' ہے۔ اور مشبہ بہ کے مناسبات مشبہ کے لئے ثابت کرنا ''استعارہ ترشیحیہ'' ہے، جیسے:

إذا المنية أنشبت أظفارَها

ألفيت كل تميمة لا تنفع

موت جب اپنے پنجے گاڑتی ہے تو کوئی تعویذ گنڈا فائدہ نہیں دیتا۔ ''موت'' کو ''درندے'' سے تشبیہ دی گئی۔ درندہ مشبہ بہ ہے، اور ''اظفار'' اس کے لوازمات میں سے ہیں، یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ ''انشاب'' گاڑنا اس کے مناسبات میں سے ہے۔ یہ ''استعارہ ترشیحیہ'' ہوا۔ تو علمائے اصول کہتے ہیں کہ جو بھی استعارہ ہوا گر استعارہ غیر تشبیہ کا ہو، چاہے ایک حال ہو دوسرا محل ہو۔ حال بول کر محل مراد لیا جائے یا محل بول کر حال مراد لیں؛ لازم بول کر ملزوم مراد لیں یا ملزوم بول کر لازم مراد لیں؛ علت بول کر معلول مراد لیں یا معلول بول کر علت مراد لیں؛ سبب بول کر مسبب مراد لیں یا مسبب بول کر سبب مراد لیں۔ یہ کل چوبیس علاقے ہیں سب مجاز مرسل ہیں۔ ان چوبیس علاقوں کو ماتن نے دو علاقوں میں بند کیا: (1) علاقہ صوری، (2) علاقہ معنوی۔ علاقہ صوری میں دو علاقے ہیں:

(1) سبب مسبب، (2) علت معلول؛ جب کہ علاقہ معنوی میں ایک علاقہ تشبیہ کا ہے۔

واضح رہے کہ معلول کا علت کے ساتھ جو اتصال ہوتا ہے وہ طرفین سے ہوتا ہے کہ

علت بول کر معلول مراد لینا یا معلول بول کر علت مراد لینا صحیح ہے؛ جب کہ مسبب کا سبب سے جو اتصال ہو اس میں اتصال یک طرفہ ہوتا ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لیا جاسکتا ہے، لیکن مسبب بول کر سبب مراد نہیں لیا جاسکتا۔ مجاز میں یہ بحث تفصیل سے آئے گی۔

حقیقت کا بیان:

الحقیقة: حقیقة بروزن فعیلة ''تا'' نقل کی ہے کہ اس لفظ کو تانیث سے نقل کر کے وصفیت کی طرف لایا گیا یا وصفیت سے نقل کر کے علمیت کی طرف لایا گیا۔ نحو کی کتابوں میں ہے کہ عام طور پر ''تا'' کو نقل کے لئے استعمال کرتے ہیں؛ کیوں کہ نقل کا درجہ وضع کے بعد دوسرے نمبر کا ہے۔

''حقیقت'' اس لفظ کا نام ہے جس سے وہ معنیٰ مراد ہو جس کے لئے اسے وضع کیا گیا ہو۔ تعریف میں کل لفظ جنس ہے۔ ما وضع له کہہ کر مہمل کو نکال دیا، اور أرید به کہہ کر مجاز کو نکال دیا۔ أرید به سے معلوم ہوا کہ اگر لفظ کو کسی معنیٰ میں وضع کیا، لیکن اس کا استعمال نہیں کیا گیا اور کسی معنیٰ کا ارادہ نہیں کیا گیا تو وہ حقیقت و مجاز کسی سے بھی متصف نہیں ہوگا۔ ''لفظ'' حقیقت اور مجاز کے ساتھ تب موصوف ہوگا جب اس کا استعمال معنیٰ حقیقی موضوع لہ یا غیر موضوع لہ میں کیا جائے۔

حقیقت کی چار قسمیں ہیں: (1) حقیقتِ لغوی، (2) حقیقتِ شرعی، (3) حقیقت اصطلاحی، (4) حقیقتِ عرفی۔ اگر واضع اہلِ لغت ہوں تو اسے حقیقتِ لغوی کہتے ہیں۔ اہلِ شرع ہوں تو وہ حقیقتِ شرعی کہلاتی ہے۔ اگر کوئی خاص جماعت واضع ہو تو اسے حقیقتِ اصطلاحی کا نام دیا جاتا ہے۔ اگر کوئی عام انسان واضع ہو تو وہ حقیقت عرفی ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ واضع چار ہیں۔ لہٰذا کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک لفظ ایک وضع کے لحاظ سے حقیقت اور دوسری کے لحاظ سے مجاز ہو، مثلاً لفظ ''صلاۃ'' اگر ''دعا'' کے معنیٰ میں استعمال ہو تو اہلِ لغت کے لحاظ سے حقیقت اور اہل شرع کے لحاظ سے مجاز ہے۔ اگر اس سے ''ارکانِ مخصوصہ'' مراد لیں تو اہل شرع کے لحاظ سے حقیقت اور اہل لغت کے لحاظ سے مجاز ہے۔

مجاز کا بیان:

والمجاز اسم لکل لفظ: مجاز ہر اس لفظ کو کہا جاتا ہے جس سے غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا جائے۔ مجاز کے لئے شرط یہ ہے کہ معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ میں معنوی یا ذاتی ان دونوں علاقوں میں سے کوئی ایک علاقہ ہو۔

معنوی علاقہ یا اتصالِ معنوی: اگر موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کا کسی وصفِ مشہور میں اشتراک ہو تو اسے ''اتصالِ معنوی'' کہا جاتا ہے، كما في تسمية الشجاع أسدًا والبليد حمارًا جس طرح بہادر شخص کو ''اسد'' اور بے وقوف کو ''حمار'' کہا جائے۔ اسد اور حمار کی وضع ذاتِ معین: زید و بکر کے لئے نہیں، بلکہ یہاں مجازی معنی مراد لیا گیا اور حقیقت ومجاز میں مناسبت کا علاقہ موجود ہے کہ اسد بھی شجاعت میں مشہور ہے اور زید بھی۔ اسی طرح گدھا بھی حماقت میں مشہور ہے اور بے وقوف شخص بھی۔ تو زید کو اگر اسد یا حمار کہیں تو اسد اور حمار کا اطلاق غیر موضوع لہ میں ہے، لیکن مناسبت موجود ہے؛ اس لئے مجاز کہلائے گا۔ مناسبت یہی ہے کہ اسد کا وصفِ مشہور زید میں ہے یا حمار کا وصفِ مشہور زید میں ہے۔ یہ اتصالِ معنوی ہوا۔ علمائے بیان اسے استعارہ کہتے ہیں بہر حال اصولیوں کے نزدیک یہ مجاز میں داخل ہے۔ مصنف نے اتصالِ معنوی کو بیان نہیں کیا؛ کیوں کہ اس پر فصاحت وبلاغت کا مدار ہوتا ہے احکامِ شرعیہ کا نہیں۔ احکامِ شرعیہ کا مدار اتصالِ ذاتی پر ہوتا ہے، بالفاظِ دیگر علاقہ صوری پر ہے۔

ذاتی علاقہ یا اتصالِ صوری: اس کا مطلب یہ ہے کہ معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہوں، مثلاً حال کا اتصال محل کے ساتھ ہو، جیسے بادل کا اتصال بارش کے ساتھ کہ ''بادل'' بول کر ''بارش'' مراد لی جائے یا بارش بول کر بادل مراد لیں؛ یا معلول کا اتصال علت کے ساتھ ہو، جیسے ''شرا'' بول کر ''ملک'' مراد لی جائے یا ملک بول کر شرا مراد لیا جائے؛ یا مسبب کا اتصال سبب کے ساتھ ہو، جیسے شراب اور خمر کہ خمر، شراب کے لئے سبب ہے تو ''خمر'' بول کر ''شراب'' مراد لی جائے یا شراب بول کر خمر مراد لی

جائے۔اس اتصالِ صوری: مجازِ مرسل کے چوبیس علاقے ہیں۔ مصنف نے سب کو دو علاقوں میں بند کردیا۔علاقۂ تشبیہ کو اتصال معنوی میں اور علاقۂ غیر تشبیہ کو اتصال ذاتی یا صوری میں بند کیا۔لہٰذا حال ہو یا محل،لازم ہو یا ملزوم ہو،سبب ہو یا مسبب ،علت ہو یا معلول سب اس اتصال ذاتی یا صوری میں آ گئے۔

والاتصال سببًا من هذا القبيل، وهو نوعان: اتصالِ صوری جس کا دوسرا نام اتصال ذاتی ہے۔اس میں سے دوعلاقے ذکر کرکے اس پر مسائل کی تفریع کی۔ایک علاقہ سبب اور مسبب کا؛ جب کہ دوسرا علاقہ علت اور معلول کا ہے۔باقی علاقوں کو چھوڑ دیا۔ان دونوں کو اس لئے ذکر کیا کہ اکثر احکامِ خداوندی سببیت یا علیت کے ساتھ وابستہ ہیں۔پھر ان دو میں سے قوی علاقہ علیت کا ہے؛ کیوں کہ علت حکم کو نہیں چھوڑتی؛اس لئے اسے پہلے ذکر کیا،اور کبھی کبھار سبب کے باوجود حکم ثابت نہیں ہوتا؛اس لئے اسے مؤخر کیا۔

اتصال الحكم بالعلة: علت اسے کہتے ہیں: ① جس کی وضع کسی حکم کے لئے ہو، ② اور اس کے پائے جانے سے حکم کا پایا جانا واجب اور ضروری ہو، ③ اس کے اور حکم کے درمیان میں کسی قسم کا واسطہ نہ ہو۔اور قانون یہ ہوتا ہے کہ حکم اپنے وجود میں علت کا محتاج ہوتا ہے اور علت،علت بننے کے لئے مشروعیت کی محتاج ہوتی ہے۔لہٰذا جہاں علت کا معلول کے ساتھ اتصال ہو وہاں طرفین سے احتیاج ہوتی ہے؛اس لئے علت بول کر معلول اور معلول بول کر علت مراد لی جاسکتی ہے۔

جس طرح ''شرا'' ملک کی علت ہے کہ خریداری کے بعد انسان چیز کا مالک بنتا ہے تو شرا کی وضع ہی ملک کے لئے ہے۔''ملک'' اس کا معلول بھی ہے،اور حکم بھی۔چونکہ ''شرا'' علت ہے،اور علت بول کر معلول اور معلول بول کر علت مراد لینا درست ہے۔لہٰذا اگر کسی نے کہا: ''إن اشتريت عبدًا فهو حرّ'' اور اس نے آدھا غلام خریدا تو ''شرا'' کا لفظ تقاضا کرتا ہے کہ شرا متفرق اجزا پر بھی ہوتا ہے اس وجہ سے یہ غلام آزاد ہونا چاہیے۔اگر قائل کہے کہ ''شرا'' سے میری مراد ''ملک'' ہے تو یہ آدھا جو اس نے خریدا آزاد نہیں ہوگا؛ کیوں کہ شرا سے

اس نے ملک مراد لی، اور ملک کی صورت میں آزاد تب ہوگا جب پوری چیز جمع ہو جائے، اور پوری چیز (غلام) تب اس کی ملکیت میں جمع ہوگی جب باقی آدھا خریدے۔ جب پورا غلام آئے گا تب آزاد ہوگا۔ چونکہ اس نے صرف آدھا خریدا، پورا نہیں خریدا؛ اس لئے وہ آزاد نہیں ہوگا۔لہٰذا اگر إن اشتريت سے إن ملكت یا إن ملكت سے إن اشتريت مراد لیں تو یہ ارادہ بالکل صحیح ہے؛ کیوں کہ علت بول کر معلول، اور معلول بول کر علت مراد لی جاسکتی ہے کہ یہاں احتیاج من الطرفین ہے۔ ہر ایک علت و معلول کا محتاج بھی ہے، محتاج الیہ بھی ہے۔

لكن فيما فيه تخفيف: دیانتاً فیما بینہ و بین اللہ جو بات بھی کہے مانی جائے گی کہ لفظ میں اس کا احتمال ہے، لیکن چونکہ قضاء تہمت ہے؛ اس لئے اس کی یہ بات قاضی کے ہاں قبول نہیں ہوگی، یعنی کسی نے کہا: إن اشتريت عبدًا فهو حرّ اور آدھا غلام خریدا۔ غلام نے کہا میں آدھا آزاد ہوگیا، باقی آدھے میں میں سعی کر کے پیسے دیتا ہوں۔ مالک نے کہا نہیں، میں نے إن اشتريت سے إن ملكت مراد لی ہے تو اگر چہ دیانتاً اس کی بات مانی جائے گی، لیکن قضاءً نہیں۔ قاضی سمجھے گا کہ یہ غلام کا حق ہضم کر رہا ہے، نیت خراب کر رہا ہے۔ لہٰذا قاضی فیصلہ کرے گا کہ آدھا غلام آزاد ہے؛ جب کہ مفتی فتوی دے گا کہ آزاد نہیں؛ کیوں کہ قضا کا تعلق قاضی کے ساتھ ہے اور دیانت کا تعلق مفتی کے ساتھ ہے۔

والثاني اتصال الفرع بما: ''سبب'' کا معنی ہے: ما يفضي إلى الحكم، ويكون بينه وبين الحكم واسطةً يضاف إليها الحكم۔ جو حکم کی طرف پہنچائے اور اس کے اور حکم کے درمیان ایسا واسطہ ہو کہ حکم کے وجود کی نسبت اس واسطہ کی طرف کی جائے۔ سبب کی دو قسمیں ہیں: ① سببِ محض، ② سبب بمعنی علت۔

سبب محض، جیسے: کسی نے چور کی راہ نمائی کی کہ فلاں گھر میں مال پڑا ہوا ہے، اسے چوری کرو۔ چنانچہ چور چوری کر کے آیا۔ اب یہاں تین چیزیں ہیں: ① دلالت ② فعلِ سارق، جسے سرقہ کہتے ہیں ③ حکم، یعنی تلف مال۔ یہاں ''دلالت'' تلف مال کے لئے

''سبب'' ہے اور اس کی طرف پہنچانے والی تو ہے، لیکن تلفِ مال کی نسبت درمیان والے، یعنی سارق کی طرف کی جائے گی، دال کی طرف نہیں ہوگی۔

دوسری مثال ''خریداری'' ''ملکِ رقبہ'' کے لئے سبب ہے اور ''ملکِ رقبہ'' ''ملکِ بضعہ'' کے لئے سبب ہے۔ لہٰذا جب کسی نے کنیز خریدی تو وہ اس کا مالک ہوا۔ اسی طرح اس کی فرج کا مالک بھی ہوا، لیکن ملکِ بضعہ کی نسبت شرا کی طرف نہیں ہوگی؛ کیوں کہ غلام کی خریداری، گدھے کی خریداری میں ملکِ بضعہ ثابت نہیں ہوتا۔ اسی طرح کسی آزاد کی شرا میں تو سرے سے ملک ہی ثابت نہیں ہوتی۔ یہ بھی سببِ محض ہے۔

سبب بمعنی علت: یہ سببِ محض سے قوی ہوتا ہے؛ اس لئے حکم کی نسبت اس سبب کی طرف کی جاتی ہے واسطے کی طرف نہیں، جیسے سَوقِ دابہ کہ کسی نے جانور پر چڑھ کر کھیتی کو تلف کیا۔ اب یہاں بھی تین چیزیں ہیں: (1) سَوق، (2) وطی دابہ، (3) تلفِ زرع۔ سَوق سبب، وطی دابہ واسطہ اور تلفِ زرع نقصان اور حکم ہے۔ چونکہ واسطہ وطی دابہ ہے اور دابہ غیر مکلف ہے؛ اس لئے ''تلف'' کی نسبت سائق کی طرف کی جائے گی، اور ضمان سائق پر آئے گا، گھوڑے پر نہیں، تو سوق اگر چہ سبب ہے مگر سببِ محض نہیں، بلکہ سبب بمعنی علت ہے۔

كاتصال زوال ملك المتعة: اتصال السبب بالمسبب میں قانون یہ ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لیا جاسکتا ہے؛ جب کہ مسبب بول کر سبب مراد نہیں لیا جاسکتا۔ مثلاً ''طلاق'' ''زوال ملک کا سبب ہے أنتِ طالق سے زوالِ ملکِ بضعہ کا ارادہ کیا تو یہ صحیح ہے، لیکن أنت حر جس کی وضع زوالِ ملکِ رقبہ کے لئے ہے اس سے طلاق کا ارادہ کرنا صحیح نہیں؛ کیوں کہ احتیاج ایک طرف سے ہے۔ مسبب محتاج ہے، لیکن سبب محتاج نہیں، تو محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاسکتا ہے۔

البتہ اگر مسبب ایسا ہو جو اس سبب کے ساتھ خاص ہو تو پھر طرفین سے بھی استعارہ صحیح ہے۔ جس طرح شراب صرف انگور سے تیار ہوتی ہے، لہٰذا خمر بول کر انگور مراد لینا یا انگور بول کر خمر مراد لینا صحیح ہے؛ کیوں کہ ''انگور'' خمر کا سبب ہے اور خمر کا انگور کے ساتھ اختصاص

ہے؛اس لئے طرفین سے استعارہ جائز ہے، جیسا کہ ارشادِ باری تعالی ہے: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيٰنِ ۖ قَالَ اَحَدُهُمَآ اِنِّيْٓ اَرٰىنِيْٓ اَعْصِرُ خَمْرًا ۚ﴾ [یوسف:۳۶] خمر کو تو نہیں نچوڑا جاتا، بلکہ انگور کو نچوڑا جاتا ہے تو خمر بول کر انگور مراد لیا گیا۔

لیس بعلة: یہ "محض" کی تشریح ہے؛ کیوں کہ ہم نے سبب کی دو قسمیں بتائیں: سبب محض اور سبب بمعنی العلۃ۔ وأنه یوجب یہ اصل کے استعارے کو فرع کے لئے ثابت کرتا ہے، یعنی اصل اور سبب بول کر فرع وحکم مراد لیا جاسکتا ہے۔ دون عکسه نہ کہ اس کا عکس کہ فرع بول کر اصل اور حکم بول کر سبب مراد لیا جائے؛ کیوں کہ اصل اور سبب محتاج الیہ ہیں؛ جب کہ فرع وحکم محتاج ہیں، اور محتاج بول کر محتاج الیہ نہیں مراد لیا جاسکتا۔ لأن اتصال الفرع کیوں کہ فرع کا اصل کے ساتھ تعلق في حق الأصل، أي: في حق إرادة الأصل کہ فرع بول کر اصل کا ارادہ کیا جائے یہ حکم عدم میں آتا ہے، ایسا نہیں کرسکتے؛ کیوں کہ اصل فرع سے مستغنی ہے، محتاج بول کر مستغنی مراد نہیں لیا جاسکتا، مستغنی بول کر محتاج مراد لیا جاسکتا ہے، لاستغنائه عن الفرع.

وهو نظیر الجملة الناقصة إذا عطفت علی الکاملة ..... زینب طالق وهند: زینب طالق تام ہے؛ کیوں کہ مبتدا اور خبر موجود ہے، لیکن وهند جملہ ناقصہ ہے۔ لہٰذا پہلے جملے کو دوسرے پر موقوف قرار دیں گے کہ جب تک معطوف علیہ کے ساتھ معطوف شامل نہ ہو خبر کا تحقق نہیں ہوگا۔ لہٰذا زینب طالق وهند سے معلوم ہوا کہ جس طرح زینب کو طلاق ہوئی، اسی طرح ہندہ کو بھی طلاق ہوئی تو جو زینب کی خبر ہے وہی ہندہ کی خبر ہے۔ یہ توقف اس وجہ سے نہیں کہ پہلا کلام تام نہیں اور حکم کا فائدہ نہیں دیتا، بلکہ وہ تو سبب کی طرح مستغنی ہے۔ بلکہ یہ توقف اس لئے ہے کہ دوسرا کلام بے کار نہ جائے؛ کیوں کہ پھر ھند ھند ھند کچھ بھی نہ رہے گا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ مجاز کبھی علت ومعلول میں اور کبھی سبب ومسبب میں ہوتا ہے۔ اگر ایک طرف علت اور دوسری طرف معلول ہو تو استعارہ من الطرفین جائز ہے۔ اگر ایک طرف سبب اور دوسری طرف مسبب ہو تو استعارہ من طرف

واحد جائز ہے من الطرفین جائز نہیں۔

مجاز کا حکم:

وحكم المجاز وجود ما أريد به: حقیقت کے حکم میں اتفاق ہے کہ حقیقی لفظ کا موضوع لہ عام ہو تو حکم تمام افراد میں ثابت ہوگا۔ اگر موضوع لہ خاص ہو تو خاص افراد میں حکم ثابت ہوگا۔ اختلاف مجاز کے حکم میں ہے۔ ہمارے نزدیک جو حکم حقیقت کا ہے وہی حکم مجاز کا ہے، یعنی اگر مجازی/غیر موضوع لہ معنی عام ہوگا تو حکم تمام افراد میں ثابت ہوگا۔ اگر خاص ہوگا تو ان خاص افراد میں حکم ثابت ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عمومِ مجاز جائز نہیں، یعنی اس طرح نہیں ہوگا کہ حکم مجاز عام ہو اور تمام افراد کو شامل ہو جائے۔ فرماتے ہیں کہ اصل حکم حقیقی ہوتا ہے، مجاز کی طرف رجوع اس لئے کیا جاتا ہے کہ حقیقی حکم بن نہیں سکتا تو ضرورت کی وجہ سے مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، اور الضرورة تتقدر بقدر الضرورة لہٰذا بقدرِ ضرورت خاص افراد میں مجاز کا حکم ثابت ہوگا، لیکن عمومِ مجاز نہیں ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حدیث میں آتا ہے: ((لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين)) ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلے مت بیچو۔ ''صاع'' لکڑی کا ایک برتن ہوتا ہے جس سے گندم جَو وغیرہ کو ناپا جاتا ہے۔ بالفاظِ دیگر لکڑی سے بنا گندم کا پیمانہ۔ اس میں تو سب کا اتفاق ہے کہ اگر اس لکڑی کے برتن/ پیمانے کی خریداری مقصود ہو تو ایک برتن کے بدلے دس بھی دے سکتا ہے، یعنی حقیقی معنی مراد نہیں، بلکہ مجازی معنی مراد ہے کہ جو چیز صاع میں ناپی جاتی ہے اگر وہ ایک صاع کے بدلے میں دگنی لی جائے تو ناجائز ہے۔ چونکہ ذکر محل کا اور ارادہ حال کا ہے، لہٰذا مجازی معنی مراد ہوگا، یعنی ما يحله ويجاوره جو چیز صاع کے اندر ناپی جاتی ہے۔ خواہ از قبیل مطعومات ہو یا غیر مطعومات ہو، سب میں یہ حکم ثابت ہوگا۔ اب گندم کا صاع گندم کے عوض، جو کا صاع جو کے عوض، چونے کا صاع چونے کے عوض، کپاس کا

صاع کپاس کے عوض سب ہمارے نزدیک ناجائز ہیں۔ مطعومات وغیر مطعومات سب میں حکم ثابت ہے، بشرطیکہ جنس ایک ہو۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ما یحل معنی مجازی ہے؛ اس لئے اس میں عموم نہیں ہو گا۔ لہٰذا یہ حکم خاص ہے کہ مطعومات میں جائز نہیں۔ باقی لوہے کا ایک صاع دو صاع کے عوض، چونے کا ایک صاع دو صاع کے عوض، نمک کا ایک صاع دو صاع کے عوض جائز ہے کہ مطعوم نہیں۔

وهذا باطلٌ ؛ لأن المجاز موجودٌ: حنفیہ کی طرف سے اعتراض: (مجاز بولنا بوجہ ضرورت ہے والضرورة تتقدر بقدر الضرورة) کا جواب یہ ہے کہ یہ قانون کہ مجاز ضرورت کے لئے ہی ہوتا ہے درست نہیں؛ کیوں کہ فصاحت و بلاغت جس طرح کلام حقیقی میں ہوتی ہے، اسی طرح کلام مجازی میں بھی ہوتی ہے۔ استعارات اور کنایات سے بھی کلام میں فصاحت آتی ہے، اور ضرورت نام ہے عجز کا، اگر مجاز عجز کے قبیل سے ہو تو پھر اللہ جل جلالہ قرآن کریم میں مجازات کو استعمال نہ فرماتا؛ کیوں کہ پھر اللہ تعالیٰ کا عجز ثابت ہوگا کہ اللہ تعالیٰ حقیقی کلام لانے سے عاجز تھا؛ اس لئے نعوذ باللہ مجازات کا ذکر کیا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ کلام میں مجاز، کنایات، استعارات کو لانا کلام کو فصیح وبلیغ بنانے کے لئے ہوتا ہے، ورنہ اللہ تعالیٰ انہیں قرآن میں ذکر نہ کرتے۔ تو جس طرح معنی حقیقی عام ہو تو سب کو شامل ہوتا ہے، اسی طرح اگر مجازی معنی بھی عام ہو تو سب کو شامل ہوگا۔

حقیقت ومجاز کا دوسرا حکم:

و من حكم الحقيقة و المجاز: یہ حقیقت ومجاز کا دوسرا حکم ہے کہ لفظ واحد ہو، حیثیت واحد ہو، لفظ کے معنی دو ہوں: حقیقی اور مجازی، تو ایک وقت میں، ایک حیثیت سے ایک لفظ سے، دونوں معانی مراد لینا جائز نہیں۔ جس طرح ایک کپڑا لابس کے بدن پر ملکیت اور عاریت کے طور پر جمع نہیں ہو سکتا، اسی طرح لفظ میں حقیقت اور مجاز جمع نہیں ہو سکتے۔

البتہ ① اگر لفظ دو ہوں: ایک سے حقیقی معنی مراد لیا جائے اور دوسرے سے مجازی معنی تو جائز ہے۔

② اگر لفظ ایک ہو، ایک ہی وقت میں اس کا حقیقی اور مجازی معنی دونوں مراد لیں تو یہ جائز نہیں، مثلاً کسی کو ''اسد'' کہا جائے اور مراد یہ ہو کہ فلاں شجاع بھی ہے، اور شیر بھی ہے تو یہ غلط ہے۔

③ اسی طرح اگر لفظ تو ایک ہے ارادہ بھی ایک معنی کا کیا گیا، لیکن دوسرا معنی اس کے اندر خود بخود بغیر ارادے کے آ گیا جس طرح عموم المجاز میں ہوتا ہے کہ مجازی معنی ایسا عام ہوتا ہے کہ حقیقت اس کا ایک فرد بن جاتی ہے اور خود بخود داخلِ مجاز ہو جاتی ہے تو یہ صحیح ہے، جیسے: والله لا أضع قدمي في دار فلان یہاں ''وضع قدم'' سے ''دخول'' مراد ہے جو معنی مجازی ہے، اس میں وضع قدم بھی آ گیا جو معنی حقیقی ہے تو جب داخل ہوگا تو وضع قدم بھی پایا جائے گا، معنی مجازی میں حافیا راکبا ماشیا سب آ گئے۔

④ لفظ ایک ہو، ایک وقت میں ایک معنی کا ارادہ ہو، اور دوسرے وقت میں دوسرے معنی کا ارادہ ہو یہ بھی صحیح ہے، مثلاً جنگل میں بیٹھ کر اسد کہا اور حقیقی معنی شیر مراد لیا، اور مدرسے میں آ کر اسد کہا اور مراد مجازی معنی لیا تو جائز ہے؛ کیوں کہ وقت تبدیل ہے۔

⑤ حیثیات کی تبدیلی کے لحاظ سے بھی احکام تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ مثلا ایک کلمہ ایسا ہے کہ اس سے ایک کا ارادہ کیا گیا، لیکن دوسرا شبہ کی وجہ سے اس میں داخل ہو گیا، جیسے آمنونا على أبنائنا حقیقی معنی کے لحاظ سے حقیقی بیٹے مراد ہیں، لیکن ابن الابن کو بھی ابن کہا جاتا ہے، اور مسئلہ حقنِ دماء کا ہے؛ اس لئے امان میں ابن الابن بھی شامل ہوگا۔

ولهذا قال محمد رحمه الله: واضح رہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے اس تفریع میں دو قیودات لگائیں: ① عربيًا، ② لا ولاءَ عليه.

''عربی'' کی قید سے غیر عربی سے احتراز ہے؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ غیر عربی خود کسی کا آزاد شدہ غلام ہو، اور اس نے اپنے غلام کو آزاد کیا ہو، اور ''مولی'' کا لفظ معتِق اور معتَق

دونوں پر بولا جاتا ہے، آزاد کرنے والے کو بھی مولیٰ کہا جاتا ہے اور آزاد کئے ہوئے کو بھی مولیٰ کہا جاتا ہے۔ یہ دونوں معنیٰ حقیقی ہیں؛ کیوں کہ مشترک کے دونوں معنیٰ حقیقی ہوتے ہیں۔ لہٰذا اگر غیر عربی یہ وصیت کرے تو معلوم نہیں ہوگا کہ وصیت اسے آزاد کرنے والے مولیٰ کے لئے ہے یا اس کے آزاد شدہ مولیٰ کے لئے؟ لہٰذا مجہول کے لئے وصیت کی بنا پر اس کی وصیت باطل ہوگی۔

لا ولاء عليه: اس لئے کہا کہ مشرکینِ عرب کو غلام بنانا جائز نہیں؛ کیوں کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ تُقَاتِلُوْنَهُمْ اَوْ يُسْلِمُوْنَ ﴾ [الفتح:١٦] اسی طرح حدیث میں ہے: ((لا يقبل من مشركي العرب إلا الإسلام أو السيف)) البتہ عرب میں سے جو اہلِ کتاب ہوں انہیں غلام بھی بنایا جا سکتا ہے، پھر آزاد بھی کیا جا سکتا ہے۔

جو شخص خود کسی کا مولیٰ یعنی آزاد کردہ نہ ہو، بلکہ اس نے کسی کو آزاد کیا ہو، پھر اس کے غلام نے اپنے غلام کو آزاد کیا ہو تو اس کا معتَق مولیٰ کا حقیقی معنیٰ؛ جب کہ معتَق المعتَق مجازی معنیٰ ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک ایسے عرب نے جو کسی کا آزاد کردہ نہیں تھا یہ وصیت کی کہ میرے مال کا ثلث میرے موالی کو دو۔ ''موالی'' مولیٰ کی جمع ہے اور مولیٰ کا حقیقی معنیٰ معتَق اور مجازی معنیٰ معتَق المعتَق ہے۔ اس عربی کا ایک معتَق اور ایک معتَق المعتَق ہے تو مال کا تیسرا حصہ معتَق کو ملے گا، معتق المعتَق کو کچھ نہیں ملے گا؛ کیوں کہ پہلا معنیٰ حقیقی اور دوسرا معنیٰ مجازی ہے۔ جب حقیقی معنیٰ مراد لیا گیا تو مجازی معنیٰ مراد لینا درست نہیں۔

اگر وہ شخص ایسا ہے جو اہلِ کتاب میں سے ہے، اس کا معتِق بھی موجود ہے، معتَق بھی موجود ہے تو وصیت باطل ہو جائے گی؛ کیوں کہ اس صورت میں ''مولیٰ'' کے دو معنیٰ ہیں اور دونوں حقیقی ہیں۔ ایک معنیٰ معتَق دوسرا معنیٰ معتِق۔ چونکہ لفظِ ''مولیٰ'' دونوں میں مشترک ہو گیا، اور کسی قسم کا قرینہ نہیں کہ کسی ایک معنیٰ کو ترجیح دیں؛ اس لئے وصیت باطل ہو جائے گی۔

وصیت کو صحیح بنانے کے لئے کہہ دیا لو کان عربیًا لا ولاء علیه کہ اگر کوئی عرب ہے جس کا کوئی معتِق نہیں کہ اس کے لئے اس کا ورثہ اور ترکہ ثابت ہو جائے، اس نے وصیت کی کہ میرے مال کا ثلث میرے موالی کو دو۔ اس کا معتَق بھی ہے اور معتَق المعتَق بھی تو معتَق کو تیسرا حصہ ملے گا؛ جب کہ معتق المعتق کو نہیں ملے گا؛ کیوں کہ اول معنی حقیقی ہے دوم مجازی ہے۔ جب حقیقت کا ارادہ کیا تو مجاز باطل ہو گیا، جو سامان بچا وہ وارثوں کو دیا جائے گا۔ اگر اس کا معتِق ہے (غیر عرب ہونے کی صورت میں) تو وصیت ہی باطل ہے۔

حقیقی و مجازی معنی مراد لینے پر کچھ اعتراضات و جوابات:

و إنما عمهم الأمان فيما إذا استأمنوا على أبنائهم و مواليهم: گزشتہ ضابطے ''ایک لفظ سے حقیقی معنی اور مجازی معنی مراد لینا درست نہیں'' پر ایک اعتراض ہے۔ اعتراض سے پہلے ایک مقدمہ تمہیدی ذکر کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ گزر چکا کہ لفظ ''مولیٰ'' کا حقیقی معنی معتَق اور مجازی معنی معتَق المعتق ہے ۔ اسی طرح لفظ ''ابن'' کا حقیقی معنی بیٹا اور مجازی معنی پوتا ہے۔ ''ابن'' کا لفظ عرف اور اصطلاح میں جس طرح بیٹے پر صادق آتا ہے اسی طرح پوتے پر بھی صادق آتا ہے ﴿ يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ ﴾ [الأعراف: ٣١] بنی آدم میں بیٹے بھی آ گئے، بیٹوں کے بیٹے بھی آ گئے۔ اسی طرح عام عرف میں بچوں کو بیٹے کہا جاتا ہے تو یہ حقیقی بیٹے تو نہیں، بیٹے کا اطلاق ان پر شفقتاً ہوا اور یہ مجازی معنی ہے۔

وإنما عمَّهم الأمان: اعتراض یہ ہے کہ کفار نے مسلمانوں سے کہا: آمنونا على أبنائنا وموالينا ہمارے بیٹوں کو بھی امان دو اور ہمارے موالی کو بھی امان دو۔ مسلمانوں نے امان دے دی۔ تو احناف کہتے ہیں کہ بیٹے اور پوتے سب کو امان حاصل ہوگی۔ اسی طرح معتَق اور معتَق المعتَق کو بھی امن حاصل ہوگا۔ حالانکہ بیٹا اور معتق ان الفاظ کا حقیقی معنی ہے اور ابن الابن اور معتَق المعتَق اس کا مجازی معنی ہے۔ جب حقیقی معنی مراد لیا گیا تو مجازی معنی مراد لینا صحیح نہیں۔ هل هذا إلا جمعُ بين الحقيقة والمجاز حالانکہ آپ

نے خود پہلے کہا کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز درست نہیں۔

جواب یہ ہے جمع بین الحقیقۃ والمجاز اس وقت درست نہیں جب دونوں معانی کا ارادہ کیا جائے جیسا کہ مرادَین کی قید سے واضح ہے۔لیکن اگر ایک کا ارادہ کیا جائے اور دوسرا بغیر ارادے کے آجائے تو حرج نہیں۔لہٰذا اگر چہ مولیٰ کا حقیقی معنی معتَق اور ابن کا حقیقی معنی بیٹا ہے اور آمنونا علی أبنائنا سے ہم نے حقیقی معنی بیٹوں اور آمنونا علی موالینا سے حقیقی معنی معتَق کا ارادہ کیا۔مجازی معنی کا بالقصد ارادہ نہیں کیا، بلکہ وہ ضمنا وتبعا اس میں آگیا،اوراس قسم کا اجتماع جائز ہے۔

دوسرا اعتراض: اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ پھر پوتوں اور معتَق المعتَق کو امن کیسے ملا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں امن بغیر ارادے کے ملا؛ کیوں کہ لفظ مولیٰ اور ابن کے تحت معتَق المعتَق اور ابن الابن ظاہراً اور صورتاً شامل ہیں اور مسئلہ چونکہ حقنِ دم یعنی جان بچانے کا ہے اور حقنِ دم میں صورت کا بھی اعتبار ہوتا ہے تو شمول کا شبہ پیدا ہوا، اور حقنِ دم میں اس قسم کا شبہ بھی معتبر ہے۔جس طرح حد شبہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔لہٰذا مذکورہ وجوہات کی بنا پر معتَق المعتَق اور ابن الابن کو امن ملا۔یہ اس طرح ہے کہ مسلمانوں نے کفار کے قلعے کا محاصرہ کیا ہو۔کسی کافر کو مارنے کے لئے اسے نیچے اترنے کا اشارہ کیا اور اس نے سمجھا کہ مجھے چھوڑ دیا ہے، لہٰذا وہ نیچے اتر آیا تو اب اسے قتل نہیں کر سکتے۔اگر چہ ارادہ قتل کا تھا امن دینے کا نہ تھا، لیکن چونکہ اشارہ امن والے کو بھی کیا جاتا ہے، مارنے والے کو بھی کیا جاتا ہے اور امن صورتاً اسے بھی شامل ہے اور مسئلہ حقن دم کا ہے۔اس وجہ سے اس اشارے کو امن کے لئے سمجھ کر اس کے متعلق کہیں گے کہ اسے قتل نہ کیا جائے۔

تیسرا اعتراض: ایک آدمی کہتا ہے آمنونا علی آبائنا وأمهاتنا ''اب'' کا حقیقی معنی والد ہے؛ جب کہ ''دادا'' اس کا مجازی معنی ہے''ام'' کا حقیقی معنی والدہ ہے؛ جب کہ ''نانی'' اس کا مجازی معنی ہے۔عرف کے لحاظ سے ''اب'' کا لفظ والد کو بھی شامل ہے جد کو بھی شامل ہے، اور''ام'' کا لفظ ماں کو بھی شامل ہے اور نانی کو بھی شامل ہے؛ جب کہ آپ یہاں کہتے

ہو کہ والد کو امن ملے گا دادا کو نہیں ملے گا؛ والدہ کو امن ملے گا نانی کو نہیں ملے گا۔ ابن اور مولی میں صورت کا لحاظ کیا، یہاں کیوں نہیں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بھی ہم نے صرف حقیقی معنی کا ارادہ کیا، لہٰذا مجازی معنی خود بخود باطل ہو گیا۔ چونکہ سابقہ مسئلے میں بیٹے کا بیٹا، بیٹے کا تابع ہے۔ معتَقِ المعتَق، معتَق کا تابع ہے؛ اس لئے وہاں ابن الابن اور معتَقِ المعتَق کو بھی امن مل گیا؛ جب کہ یہاں دادا، والد کا تابع نہیں اور نہ ہی نانی، والدہ کی تابع ہے؛ کیوں کہ ''اصول'' فروع کو کھینچ سکتے، لیکن ''فروع'' اصول کو نہیں کھینچ سکتے؛ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ دادا اور نانی کو امن نہیں ملے گا۔

چوتھا اعتراض: ایک آدمی نے کہا: والله لا أضع قدمي في دار فلان یہاں دو باتیں ہیں: (1) وضعِ قدم، (2) دارِ فلان۔ ''وضعِ قدم'' کا حقیقی معنی یہ ہے کہ خود دروازے سے باہر ہو، پیر ننگا کر کے اندر داخل کر دے؛ جب کہ اس کا مجازی معنی یہ ہے کہ گھوڑے پر سوار ہو کر یا پیدل چل کر یا جوتا پہن کر کسی بھی طریقے سے اندر داخل ہو جائے۔ ''دار فلاں'' کا حقیقی معنی یہ ہے کہ گھر فلاں کی ملکیت میں ہو؛ جب کہ اس کا مجازی معنی یہ ہے کہ کرائے کا گھر ہو یا عاریت کے طور پر ہو وغیرہ۔ تو ''وضعِ قدم'' کے بھی دو معنی ہیں اور ''دارِ فلاں'' کے بھی دو معنی ہیں: حقیقی ومجازی۔ آپ کہتے ہیں کہ یہ شخص ہر دو صورتوں میں حانث ہوگا: هل هذا إلا جمعُ بين الحقيقة والمجاز.

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمارا مذہب یہی ہے کہ جمع بين الحقيقة والمجاز جائز نہیں۔ لیکن مذکورہ صورت میں جمع بين الحقيقة والمجاز ہے ہی نہیں، بلکہ یہ عمومِ مجاز کے قبیل سے ہے۔ ''عمومِ مجاز'' یہ ہے کہ مجازی معنی مراد لیا جائے حقیقی معنی مراد نہ لیا جائے، مگر حقیقی معنی اس مجازی معنی کے افراد میں سے ایک فرد ہو۔ دارِ فلاں کا مجازی معنی ہے دار مسکونہ۔

پانچواں اعتراض: مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے لله عليَّ أن أصوم رجبًا کہا اور یمین کی نیت کی تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک یہ یمین بھی ہے اور نذر بھی۔ ''نذر'' اس کا حقیقی معنی ہے؛ جب کہ ''یمین'' اس کا مجازی معنی ہے؛ کیوں کہ لله عليَّ کے الفاظ کی

وضع نذر کے لئے ہے، حقیقی معنی کے لئے نیت ہو یا نہ ہو الفاظ کہنے سے حکم ثابت ہوجاتا ہے؛ جب کہ مجازی معنی تب ثابت ہوتا ہے جب اس مجازی معنی کی نیت کی جائے۔

اب معترض کہتا ہے کہ اگر اس شخص نے یہ نذر پوری نہ کی تو طرفین کے نزدیک نذر کی قضا اور یمین کا کفارہ دونوں واجب ہیں۔ نذر اور یمین تب لازم ہوں گے جب یمین کی بھی نیت کرے۔ اگر یمین کی نیت نہ کرے تو صرف نذر رہے؛ اگر نذر کی نیت کی، یمین کی نہ کی تو بھی نذر؛ اگر کسی کی نیت نہ کی تو بھی نذر۔ بہر حال اگر دونوں کی نیت کی تو دونوں ہوں گے، اگر یمین کی نیت کی تو بھی دونوں ہوں گے۔ هل هذا إلا جمعٌ بين الحقيقة والمجاز.

جواب یہ ہے کہ الفاظ کے اعتبار سے نفسِ صیغہ کو دیکھیں تو اس کی وضع نذر کے لئے ہے، لہٰذا نذر اس کا معنی موضوع لہ ہے۔ البتہ یمین لله عليَّ کے مقتضا سے ثابت ہوئی؛ کیوں کہ لله عليَّ کا معنی یہ ہے کہ جو چیز مجھ پر مباح تھی میں اسے اپنے اوپر واجب کررہا ہوں تو ان الفاظ کا مقتضا ایجاب ہے، اور ایجابِ مباح یمین ہے جیسا کہ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ﴾ [التحريم:١] سے ثابت ہے۔

آگے فرمایا: ﴿ قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ ﴾ [التحريم:٢] حضور ﷺ نے حرام کیا تھا۔ اللہ تعالی نے فرمایا: ﴿ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ ﴾ تو قرآن سے معلوم ہوا ''تحریمِ مباح'' یمین ہے۔ تحریم کی ضد ''ایجاب'' ہے جو حکم ایک ضد کا ہوتا ہے وہی دوسری ضد کا بھی ہوتا ہے، تو نذر میں ایجابِ مباح ہے اور ایجابِ مباح یمین ہے جو نذر کا مقتضا ہے۔ لہٰذا یہ مقتضا خود بخود ثابت ہوجائے گا تو گویا کہ حقیقی معنی صیغہ کے لحاظ سے آیا، اور صیغہ لله عليَّ ہے کہ اس میں ایک مباح چیز کو اپنے اوپر واجب کیا، اور ایجابِ مباح میں یمین بننے کی صلاحیت ہے، جس طرح تحریمِ مباح کو قرآن نے یمین کہا تو ایجابِ مباح اس صیغہ کا مقتضا ہے، اس وجہ سے یمین بھی معتبر ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ نذر صیغہ کے لحاظ سے اور یمین مقتضا کے لحاظ سے ہے۔ نذر لله عليَّ کے الفاظ سے ہے۔ چونکہ ان الفاظ کا مقتضا ایجابِ مباح ہے اور ایجابِ مباح میں یمین

بننے کی صلاحیت ہے، جس طرح تحریم مباح یمین ہے۔ کما قال لأن إيجاب المباح يصلح يمينًا كتحريم المباح، تو قرآن میں ''تحریم مباح'' کو یمین کہا گیا۔ اس پر دوسری طرف کو ہم نے قیاس کیا کہ ''ایجابِ مباح'' کو بھی یمین کہا تو یمین مقتضا کی وجہ سے، اور نذر لله عليَّ کی وجہ سے ہے۔ یعنی نذر بصيغته يمين بموجبه ایک چیز سے دونوں باتیں نہیں آئیں۔ ایجاب مباح کو یمین نہیں کہا، بلکہ فرمایا کہ اس میں یمین بننے کی صلاحیت ہے؛ اس لئے کہ اس کے دو پہلو ہیں: ایک تحریم دوسرا ایجاب۔ جب مباح کے تحریم والے پہلو کو قرآن یمین کہتا ہے تو ایجاب میں بھی یمین بننے کی صلاحیت ہے۔ قرآن کی صراحت تحریم کے بارے میں ہے۔

اعتراض ہوتا ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ الفاظ کے لحاظ سے نذر، اور موجب ومقتضا کے لحاظ سے یمین ہے، اور چیز کا مقتضا تو بغیر نیت کے بھی ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ یمین نیت کی محتاج ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض کے جواب کے لئے يصلح کے لفظ کا اضافہ کیا کہ یمین بننے کی صلاحیت رکھتا ہے؛ کیوں کہ ہم نے اسے تحریمِ مباح پر قیاس کیا اور تحریمِ مباح خود یمین نہیں، اس وجہ سے نیت کا محتاج ہے۔ صاحبِ ''غاية التحقيق'' یوں جواب دیتے ہیں کہ یمین اس لئے نیت کی محتاج ہے کہ یہ بمنزلہ حقیقتِ مہجورہ ہے؛ کیوں کہ عام طور سے ان الفاظ کا استعمال نذر کے لئے ہوتا ہے، اور حقیقتِ مہجورہ نیت کی محتاج ہوتی ہے؛ اس لئے ہم نے کہا کہ نیت کرے تو یمین بھی ثابت ہوگی۔

واضح رہے کہ مصنف رحمہ اللہ کا جواب تکلف سے خالی نہیں۔ اس سے بہتر جواب وہ ہے جو فخر الاسلام نے دیا کہ لله عليَّ میں ''لام'' بمعنیٰ ''واو'' ہے، تو نذر ''لله'' سے ہے اور یمین عليَّ سے ہے۔ عليَّ الزام کے لئے ہے تو حقیقت اور مجاز ایک لفظ سے نہیں آئے، بلکہ دو لفظوں سے ثابت ہوئے۔ نذر لله سے یمین عليَّ سے۔ مصنف نے اس جواب میں کچھ تغیر کیا کہ نذر بصيغته يمين بموجبه بہر حال یہاں جمع بين الحقيقة والمجاز من لفظ واحد نہیں۔

وهذا كشراء القريب فإنه تملك بصيغته تحرير بموجبه: اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی قریبی رشتہ دار کو خریدنا۔ الفاظ کے اعتبار سے اس شرا وخریداری کا مطلب یہ ہے کہ آپ اس کے مالک بن گئے، لیکن مقتضا کے اعتبار سے یہ اعتاق شمار ہوگا؛ کیوں کہ حدیث میں ہے ((من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه)) ذی رحم کی ملکیت اعتاق کا سبب ہے تو ''تملک'' شرا کی وجہ سے اور ''اعتاق'' ذی رحم ہونے کی وجہ سے ہے۔

حقیقت پر عمل اولیٰ ہے:

ومن حكم هذا الباب أن العمل بالحقيقة: ایسا لفظ جس کا حقیقی معنی بھی ہو اور مجازی معنی بھی، تو جب تک حقیقی معنی مراد لینا ممکن ہو مجازی معنی کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔ یہ ضابطہ کلیہ ہے؛ کیوں کہ جب حقیقت مستعملہ ہے اور اس پر عمل کرنا ممکن ہے تو حقیقت پر ہی عمل ہوگا کہ حقیقت اصل اور مجاز مستعار ہے، اور قانون ہے کہ مستعار: ادھار چیز اصل کا مقابلہ نہیں کرسکتی۔

حقیقت کی تین قسمیں ہیں: (1) حقیقتِ مستعملہ، (2) حقیقتِ متعذرہ، (3) حقیقت مہجورہ۔

1. حقیقتِ مستعملہ کا مطلب ایسی حقیقت جس میں لفظ عرف، عام محاورے اور بول چال میں استعمال ہوتا ہو اور قرینہ کے بغیر سمجھ آجائے۔

2. حقیقتِ متعذرہ ایسی حقیقت ہے جس پر مشقت کے بغیر عمل نہ ہوسکے، جیسے والله لا آكل من هذه النخلة کا حقیقی معنی ہے اس کھجور کے پتوں، تنے اور جڑ کو کھانا۔ اس پر عمل تو ہوسکتا ہے، مگر پتے اور جڑ چبانے میں حرج ہے۔ لہٰذا اس کا مجازی معنی مراد ہوگا کہ اگر وہ درخت پھل دار ہے تو اس کا پھل مراد ہے۔ اگر بغیر پھل والا ہے تو فروخت کرکے اس کی قیمت مراد ہے۔

3. حقیقتِ مہجورہ کا معنی یہ ہے کہ اس پر عمل مشکل تو نہیں، مگر عرف میں حقیقی معنی متروک ہے، جیسے والله لا أضع قدمي في دار فلانٍ کہ ''وضعِ قدم'' کا حقیقی معنی یہ ہے کہ

پاؤں ننگا کر کے، جوتا اتار کر خود باہر ہو اور پیر اندر کرے۔ لیکن یہ معنی عرفاً متروک ہے، لہٰذا مجازی معنی دخول مراد ہوگا۔

فإن كانت الحقيقة متعذرة: واضح رہے کہ اگر قسم کھاتے وقت حقیقتِ متعذرہ کے حقیقی معنی کی نیت کی یا حقیقتِ مہجورہ کے حقیقی معنی کی نیت کی تو حقیقت پر عمل کرنے سے بھی حانث ہو جائے گا۔ اگر نیت نہیں کی تو حقیقت پر عمل کرنے سے حانث نہیں ہوگا، بلکہ مجاز پر عمل کرنے سے حانث ہوگا۔

یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ قائل نے قسم یوں اٹھائی: والله لا آكل من هذه النخلة تو محلوف علیہ یعنی ''عدمِ اکل'' متعذر نہیں، بلکہ اکل متعذر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آکُلُ منفی ہے قسم پر ''لا'' آیا تو یمین سے مراد اکل ہے، عدم اکل نہیں۔

ایک حقیقی معنی وہ ہوتا ہے جو عادتاً و عرفاً مہجور ہو۔ اور ایک وہ ہے جو شرعاً مہجور ہو۔ شرعاً مہجور، عادتاً مہجور کی طرح ہوتا ہے، لہٰذا جس طرح عادتاً مہجور پر عمل نہیں کیا جاتا گا، اسی طرح شرعاً مہجور پر بھی عمل نہیں کیا جائے گا۔

وعلى هذا قلنا: إن التوكيل بالخصومة ينصرف: کسی نے دعوی کیا کہ میرا فلاں پر ایک ہزار روپیہ ہے۔ مدعا علیہ نے کسی کو وکیل بنایا کہ عدالت میں جا کر انکار کرو، خصومت کرو کہ مدعا علیہ ایسا آدمی نہیں۔ اب خصومت کا حقیقی معنی یہ ہے کہ انکار کرو، اس کا حق ہو پھر بھی انکار کرو، نہ ہو پھر بھی انکار کرو۔ یہ شرعاً مہجور ہے تو مہجور شرعاً بمنزلہ مہجور عرفاً ہے۔ جب عرفاً مہجور متروک ہے تو شرعی مہجور بھی متروک ہے؛ اس لئے توکیل بالخصومت مطلق جواب کی طرف راجع ہوگی۔ مطلق جواب کا مطلب یہ ہے کہ چاہے اقرار کرے یا انکار کرے دونوں کی توکیل ہوگی۔ خصومت بمعنی انکار خاص ہے اور مطلق جواب عام ہے۔ چاہے اقرار ہو یا انکار، تو ذکر خاص کا، ارادہ عام کا مجاز ہے۔ لہٰذا اگر وکیل اقرار کرے کہ مدعا علیہ پر ایک ہزار ہے تو اسے دینا پڑے گا۔

ألا ترى أن من حلف: یہ اس طرح ہے جیسے کسی نے کہا: والله لا أكلم هذا

الصبي اور یہ شرعاً مہجور ہے؛ کیوں کہ آپ ﷺ نے فرمایا:((من لم یوقر کبیرنا، ولم یرحم صغیرنا، ولم یبجل عالمینا فلیس منا)) تو چونکہ اس میں ترکِ رحم علی الصغیر ہے۔ لہٰذا اس سے لا أكلم هذا الذات مراد ہوگا۔ لہٰذا اگر بچپن میں بات کی یا لڑکپن میں بات کی یا جوانی میں بات کی ہر حالت میں حانث ہوجائے گا؛ کیوں کہ اس کی حقیقتِ شرعی مہجور ہے۔

سوال: ایک غلطی سے بچنے کے لئے آپ نے تین غلطیوں کا ارتکاب کیا؛ کیوں کہ آپ نے کہا: بچے سے بچپن میں بات نہ کرنا ترکِ رحم ہے اور هذا الصغیر سے هذا الذات مراد لی۔ هذا الذات میں اس سے بڑھ کر خرابی ہے کہ بچپن، لڑکپن، جوانی، بڑھاپے ہر ایک میں اس سے بات کرنے کی صورت میں حانث ہوجائے گا تو نہ چھوٹے پر شفقت ہوئی، نہ بڑے کی عزت ہوئی اور تین دن سے زیادہ ترک کلام بھی ہوگیا تو تین خرابیاں لازم آئیں۔

جواب: هذا الصبي سے هذا الذات مراد لینے کی حقیقت یہ ہے کہ ''جز'' کے ذکر سے ''کل'' کا ارادہ ہے، اور باقی جو خرابیاں آئی ہیں وہ ضمناً آئی ہیں ارادتاً نہیں آئیں۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی کسی کو شہادت کی دعا دے۔ اس صورت میں اگر چہ شہادت کی دعا ہے، لیکن ضمناً یہ بات ہے کہ خدا کرے کہ آپ کو کافر مارے۔ اب خرابی تو آئی مگر ضمناً آئی ارادتاً نہیں آئی؛ اس لئے اس ضمنی خرابی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا؛ کیوں کہ یہ خرابیاں ارادتاً نہیں آئیں، خود بخود آگئیں۔

سوال: هذا الصبي میں هذا اسم اشارہ ہے اور اسم اشارہ میں وصف صبا کا اعتبار نہیں ہوتا تو آپ نے ذات کا معنی کیوں مراد لیا؟ کیوں کہ جب وصف کا اعتبار نہیں تو خود بخود ذات ہی مراد ہوگی، یعنی اس کے مراد لینے کی ضرورت ہی نہیں، ارادہ کئے بغیر یہ بات ثابت ہو رہی تھی۔

جواب: یہ بات تو اپنی جگہ درست ہے، لیکن اس وقت جب محلوف علیہ داعی الی الیمین

نہ ہو۔ وصفِ صبا داعی الی الیمین ہے کہ اس نے قسم اس لئے اٹھائی کہ یہ بچہ شریر ہے اور بچپن شرارت کا سبب ہے۔ جب داعی الی الیمین موجود ہو تو وہاں وصف کا اعتبار ہوتا ہے۔

فإن كان اللفظ له حقيقة مستعملة و مجاز متعارف: حقیقتِ مستعملہ کا معنی یہ ہے کہ عرف میں لفظ معنی موضوع لہ کے لئے استعمال ہوتا رہتا ہے، یعنی عرف میں حقیقی لفظ بول کر اس کا معنی موضوع لہ مراد لیا جا سکتا ہے اور اس پر عمل کیا جا سکتا ہے۔

مجازِ متعارف:

متعارف کے دو معنی ہیں: ① متعارف فی التفہم ② متعارف فی الاستعمال۔

متعارف فی التفہم: کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کا حقیقی معنی بھی ہے اور مجازی معنی بھی، لیکن جب اس لفظ پر تلفظ کیا جائے تو پہلے مجازی معنی سمجھ میں آتا ہے، اسے متعارف فی الفہم یا فی التفہم یا مجاز متعارف کہتے ہیں۔

متعارف فی الاستعمال: اسے کہتے ہیں کہ لفظ کا معنی حقیقی بھی مستعمل ہے مجازی بھی مستعمل ہے۔ لیکن عرف میں زیادہ تر استعمال مجازی معنی کا ہے، یعنی لفظ معنی غیر موضوع لہ میں زیادہ تر استعمال ہوتا ہے؛ جب کہ ''عموم مجاز'' کا معنی یہ ہے کہ مجازی معنی ایسا عام ہو کہ حقیقت بھی اس کے افراد میں سے ایک فرد ہو۔

اگر ایسا لفظ ہو کہ اس کا معنی موضوع لہ بھی عرف میں مستعمل ہو، معنی غیر موضوع لہ بھی مستعمل ہو۔ لیکن معنی غیر موضوع لہ یعنی مجاز زیادہ مستعمل ہو تو یہ ''مجازِ متعارف'' ہے۔ اگر کسی نے اس لفظ کا تلفظ کیا تو حقیقت پر عمل ہوگا یا مجاز پر؟ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں حقیقت پر عمل ہوگا؛ کیوں کہ حقیقت اصل ہے۔

صاحبین فرماتے ہیں مجازِ متعارف پر عمل ہوگا۔ صاحبین کا دوسرا قول یہ ہے کہ عمومِ مجاز پر عمل ہوگا، مثلاً کسی نے قسم کھائی: والله لا آكل من هذه الحنطة اللہ کی قسم میں اس گندم سے نہیں کھاؤں گا۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ گندم کے دانے بھون کر کے کھائے اور یہ حقیقت مستعمل بھی ہے؛ کیوں کہ دیہاتی لوگ اس طرح بھی کرتے ہیں۔ اس کا مجازی معنی

یہ ہے کہ اس گندم کا آٹا نہیں کھاؤں گا؛ کیوں کہ آپ چاول کھاتے ہیں یا گندم؟ کے جواب میں کہا جائے کہ میں گندم کھاتا ہوں تو کوئی بھی یہ نہیں سمجھتا کہ گندم کے دانے بھون کر کھاتا ہے، بلکہ مراد یہ ہوتی ہے کہ گندم کی روٹی کھاتا ہوں، اور ہر کوئی یہی سمجھتا ہے اور یہ کثیر الاستعمال بھی ہے؛ کیوں کہ گندم کے دانے کبھی کبھی کھائے جاتے ہیں؛ جب کہ روٹی دن میں تین وقت کھائی جاتی ہے۔ متعارف فی الفہم بھی معنی مجازی ہے۔

اب عمل کس پر ہوگا؟ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حقیقت پر عمل ہوگا۔ اگر دانے بھون کر کھائے تو حانث ہوگا۔ اگر روٹی کھائی تو حانث نہیں ہوگا۔ صاحبین کے دو قول ہیں:

① مجاز متعارف پر عمل ہوگا؛ لہٰذا اگر دانے کھائے تو حانث نہیں ہوگا۔ اگر روٹی کھائی تو حانث ہو جائے گا۔

② دوسرا قول عموم مجاز کا ہے اور اس صورت میں جو بھی چیز کھائے گا حانث ہو جائے گا؛ کیوں کہ عموم مجاز میں حقیقت مجاز کا ایک فرد ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی کہے: والله لا أشرب من هذه الفرات اس کا حقیقی معنی یہ ہے کہ دریا میں منہ ڈال کر پانی پیئے جس طرح دیہاتی لوگ اور چرواہے کرتے ہیں؛ جب کہ مجازی معنی یہ ہے کہ چلو بھر کر یا گلاس میں بھر کر نہیں پیوں گا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر منہ ڈال کر پانی پیے تو حانث ہوگا، گلاس وغیرہ میں پیا تو حانث نہیں ہوگا۔

صاحبین کے دو قول ہیں:

① مجازِ متعارف پر عمل ہوگا۔ لہٰذا اگر منہ ڈال کے پیے تو حانث نہیں ہوگا۔ اگر چلو بھر کر یا گلاس بھر کر پیے تو حانث ہوگا۔

② عمومِ مجاز پر عمل ہوگا۔ لہٰذا جس طریقے سے بھی پیے حانث ہوگا۔

وهذا يرجع إلى أصلٍ: صاحبِ "حسامی" فرماتے ہیں یہ مسئلہ ایک دوسرے مسئلے پر مبنی ہے۔ وہ یہ ہے کہ سب کا اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، یعنی مجاز پر عمل تب کیا جائے گا جب حقیقت پر عمل کرنا ناممکن ہو۔ لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ مجاز کس چیز

میں حقیقت کا خلیفہ ہے؟ الفاظ میں ہے یا حکم میں؟ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز دونوں لفظ کی صفات ہیں، ہر ایک کی تعریف میں کلمہ ''لفظ'' آتا ہے کہ کل لفظ أريد به ما وضع له حقیقت ہے، اور کل لفظ أريد به غير ما وضع له مجاز ہے۔ لہٰذا امام صاحب کے نزدیک مجاز کلام اور لفظ میں حقیقت کا خلیفہ ہے۔

صاحبین فرماتے ہیں اگر چہ حقیقت اور مجاز الفاظ کی صفات ہیں، لیکن حقیقت اور مجاز سے الفاظ مراد نہیں ہوتے، بلکہ حکم مراد ہوتا ہے۔ جب مقصود بالذات حکم ہے تو مجاز حقیقت کا خلیفہ حکم میں ہے۔ لہٰذا صاحبین کا مذہب تو واضح ہے کہ مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے، اور اگر چہ حقیقت بھی مستعمل ہے، لیکن زیادہ استعمال مجاز کا ہے۔ جب کثیر الاستعمال حکم مجاز کا ہے تو ترجیح بھی مجاز کے حکم کو دی جائے گی، یا یوں کہا جائے گا کہ مجازی معنی عام ہے اور حقیقت اس کے افراد میں سے ایک فرد ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مجاز الفاظ، کلام، تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ قائل نے جو کلام کہا وہ ترکیب کے لحاظ سے صحیح ہے یا نہیں؟ اگر صحیح نہیں تو مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ لہٰذا لا آكل من هذه الحنطة میں حقیقت پر عمل تو ہو سکتا ہے اگر چہ متعذر رہے۔ اس لئے مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے عمر میں اپنے سے بڑے غلام سے کہا: هذا ابني تو صاحبین کے نزدیک مجاز ''حکم'' میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور حقیقت کا حکم اس مسئلے میں درست ہی نہیں کہ بیٹا عمر میں باپ سے بڑا نہیں ہو سکتا تو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا؛ اس لئے کہ کلامِ حقیقی کا حکم ہی غلط ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ کلام ترکیب کے لحاظ سے صحیح ہے هذا مبتدا اور ابني اس کی خبر ہے، اس کی عربیت بھی صحیح ہے۔ یہ جدا بات ہے کہ خارج سے معلوم ہوا کہ یہ غلام بڑا ہے۔ لہٰذا اس پر عمل حقیقتاً نہیں ہو سکتا؛ اس لئے هذا ابني کو هذا حرٌّ سے مجاز کہیں گے۔

حاصل یہ ہوا کہ مذکورہ مسئلے میں هذا ابني سے بنوت مراد ہو تو حقیقت ہے۔ اگر حریت

مراد ہوتو مجاز ہے۔مجاز اس لئے اختیار کیا کہ حقیقت پر عمل نہیں ہوسکتا تھا؛ کیوں کہ جسے ابني کہا وہ عمر میں بڑا ہے، لیکن چونکہ بنوت کو حریت لازم ہے، ذکر ملزوم کا، ارادہ لازم کا ہو تو اسے مجاز کہتے ہیں، اس لئے وہ آزاد ہو جائے گا؛ جب کہ صاحبین کے نزدیک یہ کلام ہی لغو ہے۔

اِن مقامات کا بیان جہاں حقیقت متروک ہوتی ہے:

ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة: وہ مقامات جہاں حقیقی معنی متروک ہوتا ہے، یعنی حقیقت متروک ہوتی ہے اور حقیقی معنی پر عمل نہیں کیا جاتا، بلکہ مجازی معنی پر عمل کیا جاتا ہے پانچ ہیں:

① محل کلام کی وجہ سے معنی حقیقی متروک ہوتا ہے۔یعنی کلام ایسے محل میں بولا گیا کہ وہ محل حقیقی معنی کو قبول ہی نہیں کرتا تو مجازی معنی پر عمل کیا جائے گا۔جیسے کوئی شخص عمر میں اپنے سے بڑے کو کہے: هذا ابني یہ کلام ایسے محل میں بولا گیا جو حقیقی معنی کو قبول ہی نہیں کرتا، لہٰذا مجازی معنی، یعنی حریت مراد لی جائے گی۔

② دلالتِ عادت کی وجہ سے معنی حقیقی متروک ہوتا ہے۔یعنی عادت دلالت کر رہی ہو کہ حقیقی معنی مراد نہیں، جیسے کسی نے کہا: لا آكل من هذه النخلة عادتاً صرف کھجور کھائی جاتی ہے، اس کے پتے نہیں چبائے جاتے تو گویا کہ عادت بھی کبھی قرینہ ہوتی ہے کہ حقیقی معنی متروک ہے۔

③ وبدلالة معنى يرجع إلى المتكلم کبھی کبھی متکلم کا حال دلالت کرتا ہے کہ حقیقی معنی مراد نہیں مجازی معنی مراد ہے، جیسے بیوی نے برقعہ پہن لیا۔شوہر کو غصہ آیا تو کہہ دیا: إن خرجتِ فأنتِ طالق اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے، لیکن چونکہ شوہر غصے میں ہے اور غصہ دلالت کر رہا ہے کہ یہ یمینِ فور ہے، اس کا حکم دائمی نہیں، حال کے ساتھ خاص ہے۔ لہٰذا اگر اس وقت نہیں نکلی بعد میں نکلی تو طلاق نہیں پڑے گی۔"فور" کا معنی ہے ہانڈی کا جوش مارنا، مراد غصہ کرنا۔

④ کبھی کبھی سیاق وسباق کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہوتا ہے۔سیاق وسباق کا معنی

ماقبل ومابعد کے قرائن کی تعیین کرنا، جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّ مَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۙ اِنَّآ اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا﴾ [الکہف:۲۹] اس کا ظاہری معنی تو یہ ہے کہ ایمان کا بھی اختیار ہے کفر کا بھی اختیار، لیکن یہ حقیقی معنی متروک ہے؛ کیوں کہ قرینہ موجود ہے: ﴿اِنَّآ اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا﴾ [الکہف:۲۹] اگر کفر کرے گا تو جہنم میں ڈالیں گے تو یہاں تہدید مراد ہے۔

(5) کبھی کبھی لفظ کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہوتا ہے، جیسے کسی نے کہا: واللہ لا آکل لحمًا لام، حا اور میم کا مادہ شدت پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا لحم کھایا تو حانث ہوا، مچھلی کھائی تو حانث نہیں ہوگا، حالانکہ مچھلی کو بھی قرآن نے ﴿لَحْمًا طَرِيًّا﴾ [النحل: ۱۴] کہا۔ لیکن چونکہ لام، حا اور میم کا مادہ شدت اور سختی پر دال ہے مچھلی کے گوشت میں سختی نہیں ہوتی؛ اس لئے حانث نہیں ہوگا۔ اسی طرح کسی نے کہا: واللہ لا آکل من الفاکھة عرفاً انگور و انار کو بھی فاکھة کہا جاتا ہے۔ لیکن چونکہ فاکھة کہتے ہیں محض تفکہ لذت والی شی کو جس میں لذت ہو غذائیت نہ ہو۔ اور انگور میں غذائیت بھی ہے تو معلوم ہوا کہ انگور مراد نہیں دیگر پھل مراد ہیں جو پیٹ بھرنے کے بعد کھائے جاتے ہیں، اور جو پیٹ بھرنے کے لئے کھائے جائیں وہ فواکہ کے قبیل سے نہیں۔ یہ پانچ مقامات وہ ہیں جہاں حقیقت متروک ہے۔

صریح کا بیان:

وأما الصريح فمثل قوله بعت: واشتريت ووهبت: صریح اس کلام کو کہا جاتا ہے جس کا مرادی معنی ظاہر ہو، جیسے: اشتریتُ کی وضع ثبوتِ ملک کے لئے یقینی ہے، اسی طرح باقی الفاظ کی وضع بھی معنی مرادی کے لئے یقینی ہے۔ چونکہ صریح کی وضع یقینی اور معنی مرادی ظاہر ہوتا ہے؛ اس لئے صریح میں نیت کی ضرورت نہیں، بلکہ صریح لفظ کا معنی مرادی اور مقتضاہی ثابت ہوگا۔

مؤلف نے صریح کی تعریف نہیں کی صرف مثال دی؛ کیوں کہ صریح کا معنی صریح کی

طرح صریح ہے۔ لہٰذا یہ تعریف کا محتاج نہیں، بلکہ مثال سے ہی واضح ہو جاتا ہے۔ صریح کا حکم یہ ہے: تعلقُ الحکم بعين الكلام حکم خود کلام سے وابستہ ہو جائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے: وقيامه مقام معناه کلام اپنے معنی کی جگہ پر کھڑا ہو جائے گا، چاہے نیت میں کسی اور معنی کا ارادہ ہی کیوں نہ ہو۔ حتى استغني عن النية یہاں تک کہ نیت سے مستغنی ہو جائے۔ اگر کسی اور معنی کی نیت کی تو نیت بے کار ہوگی، لأنه ظاهر المراد آخر میں تعریف بھی کر دی کہ صریح کی مراد ظاہر ہوتی ہے۔ لہٰذا اس میں قسم اٹھانے کی کوئی ضرورت نہیں کہ خدا کی قسم میری نیت تو پانی منگوانے کی تھی، طلاق کی نہیں تھی۔ جو بھی نیت تھی طلاق ہوگئی؛ کیوں کہ صریح نیت کا محتاج نہیں ہوتا۔

کنایہ کا بیان واحکام:

وحكم الكناية أنه لايجب العمل به: کنایہ اس کلام کو کہا جاتا ہے جس کا مرادی معنی پوشیدہ ہو۔ وحكم الكناية کنایہ کا حکم یہ ہے أنه لا يجب العمل به اس کی شان یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب نہیں مگر بالنية نیت ہو تو پھر واجب ہے لأنه مستتر المراد کیوں کہ اس کا مرادی معنی پوشیدہ ہے۔ اب دو باتیں آگئیں:

① کنایہ اس کلام کو کہا جاتا ہے جس کا مرادی معنی پوشیدہ ہو۔

② کنایہ کا حکم یہ ہے کہ جب تک نیت نہ ہو اس پر عمل کرنا واجب نہیں ہوتا۔

اب تیسری بات ہے وذلك مثل المجاز قبل أن يصير متعارفًا اور کنایہ مجاز کی طرح ہے قبل اس کے کہ یہ مجاز متعارف ہو۔ مجاز کی دو قسمیں گزر چکیں کہ ایک مجاز متعارف اور دوسرا غیر متعارف ہے۔ مجاز متعارف وہ ہے جو کثیر الاستعمال ہو یا مجاز متعارف وہ ہے کہ لفظ کے حقیقی معنی سے بھی پہلے سمجھ میں آجائے۔

لہٰذا کلام کا حاصل یہ ہوا کہ مجاز غیر متعارف کنایہ ہوا کرتا ہے، یعنی جب تک مجاز متعارف نہیں اس کی حیثیت کنایہ کی ہے؛ کیوں کہ جب آپ اس کا تکلم کریں گے تو معنی مجازی سمجھ میں آئے گا یا حقیقی سمجھ میں آئے گا؟ ظاہر ہے کہ حقیقی معنی سمجھ میں آئے گا؛ اس

لئے کہ مجاز غیر متعارف مستتر المراد ہوتا ہے، پوشیدہ ہوتا ہے اور نیت کے بغیر ثابت نہیں ہوتا۔ تو معلوم ہوا کہ کنایہ جس طرح حقیقت میں ہوتا ہے مجاز میں بھی ہوتا ہے۔ مجاز جب تک متعارف نہ ہو تب تک کنایہ کا درجہ رکھتا ہے۔ اب تین باتیں ہوئیں:

① کنایہ اس کلام کو کہا جاتا ہے جس کا مرادی معنی پوشیدہ ہو۔

② کنایہ کا حکم یہ ہے کہ جب تک نیت نہ ہو اس پر عمل کرنا واجب نہیں ہوتا۔

③ مجاز جب تک متعارف نہ ہو اس کا درجہ کنایہ والا ہوتا ہے۔

وسمي البائن والحرام ونحوهما: ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ أنتِ واحد، أنتِ حرام، أنتِ بتة کے متعلق تمام فقہائے کرام کہتے ہیں کہ یہ طلاق کنایہ کے الفاظ ہیں، جب کہ کنایہ اسے کہتے ہیں جس کا معنی پوشیدہ ہو، حالانکہ ان کا معنی پوشیدہ نہیں، بلکہ معلوم ہے۔ ''بائن'' کا لفظ بینونت سے لیا گیا ہے اور بینونت کا معنی ہے جدا کرنا۔ ''حرام'' کا لفظ حرمت سے لیا گیا اور حرمت کا معنی کسی چیز کا حرام ہونا ہے۔ بتة کا لفظ بتَّ سے لیا گیا ہے اور بت کا معنی ہے کاٹنا۔ جب ان کے معانی معلوم ہیں تو انہیں طلاقِ کنایہ کیوں کہا گیا؟

جواب: انہیں کنایات مجازاً کہا جاتا ہے حقیقتاً نہیں؛ کیوں کہ کنایہ حقیقی وہ ہیں جن کا مرادی معنی پوشیدہ ہو؛ جب کہ ان کا معنی موضوع لہ واضح ہے، لہٰذا یہ مجازاً کنایات ہیں۔ مجازاً اس لئے کہ ان الفاظ کا تعلق جس محل کے ساتھ ہے اس محل میں خفا ہے، مثلاً عورت کو کہا: أنتِ بائنٌ تو جدا ہے۔ اس میں کئی احتمال ہیں: تو مال سے جدا ہے یا تو بوڑھی ہو چکی ہے، لہٰذا جمال سے جدا ہے، یا تو اپنے رشتہ داروں سے جدا ہے تو محل میں ابہام آیا اور محل عورت ہے کہ معلوم نہیں جدائی کس چیز سے ہے؟ لہٰذا جب نیت کی کہ مجھ سے جدا ہے تو اس سے طلاق بائن واقع ہوگی۔

طلاق بائن واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ أنتِ بائن اپنے معنی ''جدائی'' کے لحاظ سے مؤثر ہوگا اور طلاقِ رجعی سے کنایہ نہیں ہوگا؛ کیوں کہ أنتِ بائن کا معنی ہے تو مجھ سے جدا

ہے، اور جدائی طلاق رجعی میں نہیں ہوتی؛ اس لئے أنتِ بائن سے أنتِ طالق مراد نہیں لیا جائے گا۔ لہٰذا لفظِ ''بائن'' طلاق میں اپنے معنی کے لحاظ سے مؤثر ہوگا، اور اس کا اپنا معنی جدائی کا ہے۔ اسی طرح جب أنتِ حرام کہا اور نیت یہ کی کہ تو مجھ پر حرام ہے تو طلاق بائن ہوگی؛ کیوں کہ حرمت طلاقِ بائن میں مؤثر ہوتی ہے۔ حرمت کا مقتضا بائن ہونا ہے، تو جو طلاق ان الفاظ سے ہوگی وہ اپنے مفہوم کے لحاظ سے ہوگی۔

إلا في قول الرجل اعتدي: کنایہ کے تین الفاظ ایسے ہیں جن سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ ① اعتدي، ② استبرئي رحمكِ ③ أنتِ واحدة. اعتدي کا لفظ ''اعتداد'' سے لیا گیا اور اعتداد کا معنی حساب کرنا ہے۔ ظاہر بات ہے کہ حساب کرنے کا وقوعِ طلاق میں کوئی دخل نہیں۔ لہٰذا اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ میرے پیسے تیرے پاس رکھے ہوئے ہیں وہ شمار کر۔ یا معنی یہ ہے کہ تو حیض کے ایام شمار کر کہ جب وہ پورے ہو جائیں تو میں صحبت کروں، یا مطلب یہ ہے کہ تو عدت کے تین حیض شمار کرتا کہ تیری عدت پوری ہو جائے اور تو دوسرے شوہر کے ساتھ نکاح کرے؛ کیوں کہ میں تجھے طلاق دے چکا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ لفظ کنایہ کا ہے، لیکن اس کا اصلی معنی حساب کرنا ہے۔ جب اس سے دوسرے شوہر کے لئے حیض شمار کرنے کی نیت کی جائے تو طلاق واقع ہوگی۔

واضح رہے کہ اس صورت میں لفظِ اعتدي سے طلاق واقع نہیں ہوتی، بلکہ عورت کو دیکھا جاتا ہے کہ وہ مدخول بہا ہے یا غیر مدخول بہا؟ اگر مدخول بہا ہے تو چونکہ مدخول بہا پر عدت ہوتی ہے؛ اس لئے عدت کی دلالت اقتضاءً طلاق پر ہوگی۔ مطلب یہ ہوگا کہ تو اپنے تین حیض شمار کر، لأني طلقتك میں نے تجھے طلاق دے دی ہے تو طلاق اعتدي سے نہیں ہوئی، بلکہ إني طلقتك مقدر سے واقع ہوئی جسے اقتضاء نکالا گیا، اور إني طلقتك سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اگر عورت غیر مدخول بہا ہے تو اس پر تو عدت ہے ہی نہیں تو اس صورت میں لفظِ اعتدي، أنتِ طالق سے مجاز ہوگا؛ کیوں کہ ''عدت'' مسبب اور ''طلاق'' اس کا سبب ہے تو مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا۔

اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ آپ نے پہلے کہا تھا کہ سبب بول کر مسبب مراد لیا جا سکتا ہے، لیکن مسبب بول کر سبب مراد نہیں لیا جا سکتا؛ جب کہ یہاں آپ نے مسبب بول کر سبب مراد لیا۔ جواب کی طرف اشارہ پہلے بھی گزرا کہ جب مسبب ایسا ہو جو سبب کے ساتھ خاص ہو تو وہاں مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز ہے۔ اور یہاں مسبب ،سبب کے ساتھ خاص ہے؛ کیوں کہ اگرچہ وفات میں بھی عدت ہے، لیکن اصل عدت طلاق کے ساتھ ہے کہ طلاق کا معنی ہے نکاح کا ٹوٹنا تو اعتدي کا لفظ کنایہ کا ہے، لیکن مراد اس سے طلاق رجعی ہے۔

وكذلك قوله استبرئي رحمك: یہی بات استبرئي رحمك میں بھی ہے۔ اپنے رحم کو صاف کر۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ میرے لئے صاف کرتا کہ میں صحبت کروں، اور یہ احتمال بھی ہے کہ دوسرے مرد کے لئے صفا کر اس لئے کہ میں نے تجھے طلاق دی۔ یہاں بھی وہی دو احتمال ہیں کہ عورت مدخول بہا ہوگی یا غیر مدخول بہا اور دونوں میں ہر ایک کا وہی حکم ہے جو اعتدي میں ہے۔ اگر مدخول بہا ہے تو معنی یہ ہے استبرئي رحمك؛ لأني طلقتك تو طلاق إني طلقتك سے، ورنہ استبرائے رحم عدت کا نام ہے، مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا۔

اسی طرح أنتِ واحدة کا حال ہے۔ اس میں بھی احتمال ہے کہ واحدة طلاق کی صفت ہے یا عورت کی؟ اگر طلاق کی صفت ہو تو معنی ہوگا أ... طلقة واحدة. اگر عورت کی صفت ہو تو مطلب ہوا کہ تو اپنے حسن و جمال میں یکتا و بے مثال ہے تجھ جیسا حسین نہیں کوئی۔ اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی۔ طلاق کی صفت قرار دینے میں طلاق واقع ہوگی، یعنی أنتِ طلقة واحدة چونکہ یہ صریح لفظ ہے؛ اس لئے اس سے بھی طلاقِ رجعی واقع ہوگی۔

ثم الأصل في الكلام هو الصريح: صریح اور کنایہ میں اصل صریح ہے۔ اس کا ثمرہ حدود کے معاملے میں ظاہر ہوگا؛ کیوں کہ حدود شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ لہٰذا اگر کسی نے جامعتُ بفلانة کہا تو چونکہ یہ نکاح کے بعد بھی ہو سکتا ہے، لہٰذا حد جاری نہیں ہوگی۔ لیکن اگر زنيتُ بها کہا تو حد جاری ہوگی۔

القسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف

والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف: الوقوف پر الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے أي:وقوف المجتهد على أحكام النظم قرآن کریم کے نظم کے احکام پر مجتہد کے واقف ہونے کی اقسام میں ہے۔ ''نظم'' سے مراد قرآن کریم کے الفاظ ہیں۔ یعنی قرآن کریم کے نظم والفاظ سے مجتہد احکام پر جو واقف ہوا تو اس وقوف کی کتنی قسمیں ہیں؟ اور مجتہد کس قسم کے ذریعے اس حکم پر واقف ہوا؟ ان طرائق کے لحاظ سے کل چار اقسام ہیں:

① الاستدلال بعبارة النص ،

② الاستدلال بإشارة النص ،

③ الاستدلال بدلالة النص،

④ الاستدلال بمقتضى النص یا باقتضاء النص.

مقدمہ تمہیدی:

یہاں تین الفاظ ہیں نص، عبارۃ النص ، الاستدلال بعبارۃ النص ۔ ''نص'' کا معنی گزر چکا کہ ما ازداد وضوحًا على الظاهر بمعنى في المتكلم نص اس کلام کو کہا جاتا ہے جس کی وضاحت ظاہر پر زیادہ ہو؛ کیوں کہ ظاہر میں سَوق نہیں ہوتا اور نص میں سَوق ہوتا ہے۔

یہاں ''نص'' سے مراد مطلقاً قرآنِ کریم کا نظم ہے۔ چاہے ظاہر ہو، نص ہو، مفسر ہو یا محکم جو بھی ہو۔ الاستدلال استدلال کا معنی قرآن کے الفاظ میں سے کسی حکم کو مستنبط کرنا کہ اس لفظ سے یہ بات نکلتی ہے اور اس لفظ سے یہ حکم معلوم ہوتا ہے۔ ''عبارۃ النص'' نظم قرآن کا نام ہے، اور استدلال مجتہد کی صفت ہے۔ ''استدلال'' کا معنی مسائل کو نکالنا۔ وقوف بھی مجتہد کی صفت ہے؛ کیوں کہ نظم قرآنی سے احکام پر واقف ہونا مجتہد کی صفت

ہے۔اسی طرح الفاظِ قرآنی سے احکام کو مستنبط کرنا بھی مجتہد کا کام ہوتا ہے تو الاستدلال اور الوقوف دونوں مجتہد کی صفات ہیں۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ایک نص، ایک عبارۃ النص اور ایک الاستدلال بعبارۃ النص ہے۔

چوتھی تقسیم چونکہ نظم قرآنی کی ہے، اس وجہ سے استدلال بعبارۃ النص اس کی قسم نہیں۔ اس کی اقسام عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، اقتضاء النص ہیں۔ ان چار قسموں میں فرق یہ ہے کہ اوّل دو قسموں کا بالذات تعلق الفاظ سے ہے؛ دوسری دو قسموں کا تعلق معنی سے ہے۔ صاحبِ ''حسامی'' نے الاستدلال اور الوقوف کا لفظ کہا اور یہ دونوں مجتہد کی صفات ہیں، لہٰذا انہیں استدلال یا وقوف کی اقسام بنانا مسامحت ہے۔ چونکہ احکام نظمِ قرآنی یا معنی قرآنی سے ثابت ہوتے ہیں، لیکن ان احکام پر ہم مجتہد کے استدلال کے ذریعے واقف ہوتے ہیں، اس لئے صاحبِ ''حسامی'' نے مجاز کی طرف نسبت کردی۔

صاحب ''حسامی'' کے قول کے مطابق پہلی قسم الاستدلال بعبارۃ النص، دوسری قسم الاستدلال باشارۃ النص، تیسری قسم الاستدلال بدلالۃ النص، چوتھی قسم الاستدلال باقتضاء النص ہے۔ ان چار میں وجہ حصر یہ ہے کہ مجتہد مستدِل جو حکم نکالا وہ نظم سے نکالا یا معنی سے؟ اگر نظم سے نکالا تو نظم مقصود بالذات ہے یا نہیں؟ اگر مقصود بالذات ہے تو الاستدلال بعبارۃ النص ہے۔ اگر نظم غیر مقصود بالذات ہے تو الاستدلال باشارۃ النص ہے۔ اگر معنی سے حکم نکالا تو دیکھا جائے گا کہ وہ معنی التزامی ہے یا اقتضاء محذوف ہے؟ اگر معنی التزامی ہے تو استدلال بدلالۃ النص ہے۔ اگر وہ معنی کلام کی صحت کے لئے مقدر کردیا گیا، اور اس مقدر معنی سے حکم نکالا گیا تو الاستدلال باقتضاء النص ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ یہاں تین چیزیں ہیں: عبارۃ النص کی تعریف، استدلال بعبارۃ النص کی تعریف، الحکم الثابت بعبارۃ النص کی تعریف۔ مصنف رحمہ اللہ نے نہ عبارۃ النص کی تعریف کی نہ استدلال بعبارۃ النص کی تعریف کی، بلکہ صرف الحکم الثابت بعبارۃ النص کی تعریف کی؛ کیوں کہ مجتہد کے استدلال یا نص کے الفاظ سے ہمارا مقصود حکم ہے؛ اس لئے

مقصودی چیز بیان کی۔

الاستدلال بعبارة النص:

أما الأول فما سيق الكلام له: اس ''حکم'' کی تعریف ہے جو عبارۃ النص سے ثابت ہو؛ کیوں کہ اگر اسے ''عبارۃ النص'' کی تعریف مانیں تو حکم کے ذریعے عبارۃ النص کی تعریف کرنا لازم آئے گا اور مباین سے تعریف نہیں کی جاتی۔ نیز یہ تعریف ''استدلال بعبارۃ النص'' کی بھی نہیں ہو سکتی؛ کیوں کہ ''استدلال'' مجتہد کا فعل ہے اور سیق الكلام له متکلم کا فعل ہے تو معرَّف اور معرِّف دونوں کا فاعل الگ ہے اور ایک کے فعل سے دوسرے کے فعل کی تعریف نہیں کی جا سکتی۔

''نص'' کی تعریف میں ''سَوق'' سے مراد مقصودِ اصلی والا سَوق ہے؛ جب کہ ''عبارۃ النص'' میں ''سَوق'' مطلق ہے۔ لہٰذا دونوں کی تعریف میں اشتراک اور تعریفوں کے جامع و مانع نہ ہونے پر اعتراض ختم ہو جائے گا۔

نظم کی معنی پر دلالت تین طرح کی ہے:

① مقصودِ اصلی پر دلالت ہو جیسے: ﴿فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ﴾ [النساء:۳] میں جوازِ تعدادِ نکاح پر دلالت ہے۔

② مدلول پر دلالت ہو اور مدلول مقصودِ اصلی نہ ہو، جیسے مذکورہ آیت سے نکاح کی اباحت ثابت کی جائے۔

③ مدلول کے التزامی معنی پر دلالت ہو، جیسے حدیث: ((إن من السحت ثمن الكلب)) سے بیع کلب پر دلالت۔ اب نص میں جو سَوق ہے اس سے مراد مقصودِ اصلی والا سوق ہے، اور عبارۃ النص میں جو سوق ہے وہ عام ہے۔

الاستدال بإشارة النص:

والإشارة ما ثبت بالنظم: اشارۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم وہ ہے جو پہلی قسم کی طرح قرآن کے الفاظ سے ثابت ہو۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ قسمِ اول میں سیق

الکلام ہے، اس میں سیق الکلام نہیں ؛ بلکہ یہ اس کے ضمن سے خود بخود معلوم ہو جاتا ہے۔ چونکہ قرآن کے الفاظ قطعی ہیں تو دونوں کا حکم بھی قطعی ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ پہلا حکم مقصود بالذات اور دوسرا غیر مقصود بالذات ہے؛ اس لئے دوسرے کا درجہ پہلے سے کم ہے۔

اگر عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں تعارض ہو جائے تو عبارۃ النص کو ترجیح ہوگی، مثلاً حدیث میں ہے: ''عورتیں ناقصات العقل ہیں کہ وہ اپنی آدھی عمر گھر کے کونے میں گزار دیتی ہیں''۔ زندگی کا شمار سال سے اور سال کا شمار مہینے سے اور مہینوں کا شمار دن سے لگایا جاتا ہے تو اس حدیث سے بطور اشارۃ النص یہ ثابت ہوا کہ اکثر مدتِ حیض پندرہ دن ہے؛ جب کہ حضرت ابو امامہ کی روایت ہے کہ ''عورتوں کے حیض کی اکثر مدت دس دن ہے''۔ تو عبارۃ النص سے یہ ثابت ہوا کہ اکثر مدتِ حیض دس دن ہے۔ لہٰذا اس تعارض کی صورت میں عبارۃ النص کو ترجیح ہوگی۔

عبارۃ النص واشارۃ النص دونوں کی مثال: قرآن کریم میں ہے: ﴿ لِلْفُقَرَآءِ الْمُهٰجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ ﴾ [الحشر:٨] مالِ غنیمت ان مہاجرین کا ہے جنہیں زبردستی گھروں سے نکالا گیا۔ اس آیت کا عبارۃ النص یہ ہے کہ مال غنیمت کے حق دار مہاجرین صحابہ ہیں؛ کیوں مقصودِ بیان یہی ہے۔ لیکن قرآن پاک نے مہاجرین کے ساتھ ''فقراء'' کا لفظ بھی لایا، اور ''فقیر'' اسے کہا جاتا ہے جس کے پاس مال نہ ہو۔ یہ حضرات مکہ میں تو مال دار تھے، لہٰذا معلوم ہوا کہ جو مال مکہ میں چھوڑ کر آئے ہیں وہ اب ان کا نہ رہا۔ یہ بات ''فقراء'' کے لفظ سے معلوم ہوئی، یعنی زوالِ املاک کہ اب ان کی وہ ملکیت ختم ہو چکی۔ یہ حکم اشارۃ النص سے معلوم ہوا۔

الاستدلال بدلالۃ النص:

وأما دلالة النص فما ثبت: یعنی الحکم الثابت بدلالۃ النص وہ حکم ہے جو لغتاً نص کے التزامی معنی (مطابقی معنی مراد نہیں) سے ثابت ہو کہ ہر اہل زبان اسے بآسانی سمجھ سکتا ہو، اسے سمجھنے کے لئے مجتہد کے اجتہاد کی ضرورت نہ ہو۔ جیسے ارشادِ باری

تعالیٰ ہے: ﴿ فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ ﴾ [الإسراء: ٢٣] ماں باپ کو اُف نہ کہو۔ ''عبارۃ النص'' سے انہیں اُف کہنے کی حرمت معلوم ہوئی، لیکن اس کے التزامی معنی، یعنی ان کی ایذا رسانی کی حرمت ''دلالت النص'' سے معلوم ہوئی۔ مطلب یہ ہے کہ جب اُف کہنا حرام ہے تو مارنا، گالی دینا، لاٹھی مارنا وغیرہ سب حرام ہیں؛ کیوں کہ سب میں ایلام ہے۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ دلالت النص اور قیاس ایک ہیں؛ کیوں کہ قیاس میں تین چیزیں ہوتی ہیں: اصل، فرع اور علت مشترکہ؛ اور دلالۃ النص میں بھی یہی تین چیزیں ہوتی ہیں، جیسے ماں باپ کے سامنے تافیف کی حرمت کہ جس طرح (اصل) تافیف حرام ہے، اسی طرح (فرع) ضرب وشتم بھی حرام ہے، اور دونوں کے درمیان (علت) ایلام ہے۔

لیکن یہ بات درست نہیں؛ کیوں کہ دونوں میں اس طرح فرق ہے کہ قیاس ظنی ہے؛ جب کہ دلالۃ النص کا حکم قطعی ہوتا ہے۔ نیز بعض لوگ قیاس کو نہیں مانتے اور دلالۃ النص کو مانتے ہیں۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دونوں الگ ہیں۔

والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالإشارة: کیوں کہ یہ دونوں حکم ہر اہلِ لغت معلوم کرسکتا ہے۔ اگر دلالت النص کا حکم قطعی نہ ہوتا تو اس سے حدود اور کفارات کو ثابت نہ کیا جاتا؛ کیوں کہ حدود وکفارات کے بارے میں قانون ہے کہ الحدود تندرأ بالشبهات البتہ اگر ان دونوں کا تعارض ہوجائے تو اشارۃ النص کو ترجیح ہوگی۔

جیسے ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا﴾ [النساء: ٩٢] سے عبارۃ النص کے طور پر خطا میں کفارہ ثابت ہے، اور اسی آیت سے قتلِ عمد میں کفارے کو ثابت کرنا دلالۃ النص ہے؛ کیوں کہ کفارے کی وجہ قتل کرنا ہے اور وہ بھی غلطی سے، تو جب عمداً قتل ہوگا تب تو بدرجہ اولیٰ کفارہ ہوگا۔

جب کہ ﴿وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ﴾ [النساء: ٩٣] سے معلوم ہوتا ہے کہ قتلِ عمد میں دنیاوی سزا نہیں؛ کیوں کہ ''جزا'' سزائے کافی کو کہتے ہیں۔ جب پوری سزا جہنم ہے تو اس کے علاوہ دنیا میں کوئی اور سزا مقرر کرنا آیت کے خلاف ہے۔ لہٰذا

عبارۃ النص کے طور پر اس آیت سے یہ بات ثابت ہے کہ قاتل کا ٹھکانہ جہنم ہے، اور اشارۃ النص یہ ہے کہ دنیا میں سزا نہیں۔

پہلی آیت میں دلالۃ النص سے ثابت تھا کہ قتلِ عمد میں کفارہ ہے؛ جب کہ دوسری آیت میں اشارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے کہ قتل عمد میں کفارہ نہیں۔ لہٰذا اس تعارض کی صورت میں اشارۃ النص پر عمل کیا جائے گا اور دنیا میں کفارہ نہیں ہوگا۔

الاستدلال باقتضاء النص:

وأما المقتضَى فزيادة على النص: کبھی کلام منطوق تھوڑا ہوتا ہے اسے سمجھنے کے لئے کلام مقدر ماننا پڑتا ہے۔ جیسے کوئی شخص دوسرے کے غلام کے بارے میں کہے: أعتِق عبدك بألف. چونکہ غلام آمر کا نہیں تو آمر کی طرف سے آزاد نہیں ہوگا؛ کیوں کہ لا یعتق فیما لا یملکه بني آدم لہٰذا آمر کی طرف سے آزادی کے لئے عبارت محذوف ماننی پڑے گی۔ یعنی بِعْ عبدك عني بألف، ثم كن وكيلي بالإعتاق۔ گویا پہلے آمر نے غلام خریدا، پھر بائع کو اعتاق کا وکیل بنایا، یعنی بیع اس کلام کا مقتضا اور ملک حکم ہے، اور یہ دونوں مل کر اعتاق کا سبب بنے۔ چونکہ بیع تبعاً ہے مقصود بالذات نہیں؛ لہٰذا یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ ایجاب وقبول کے بغیر بیع کا تصور کیسے؟

واضح رہے کہ اس قسم کے کلام میں مقتضا کلام کی صحت کے لئے شرط ہوتا ہے، اور حکم سے مل کر نص کا حکم بنتا ہے۔

مسئلہ: امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی کہے: أعتق عبدك عني تو یہ ہبہ سے کنایہ ہے۔ یہاں یہ عبارت محذوف ہے "هب لي عبدك ثم كن لي وكيلي بالإعتاق" تو آمر کا کفارہ ادا ہو جائے گا۔ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ درست نہیں؛ کیوں کہ ہبہ میں قبضہ شرط ہے اور یہاں قبضہ آیا نہیں۔ البتہ بیع میں قبضہ ضروری نہیں تھا؛ اس لئے وہاں جائز قرار دیا۔

والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص: دلالت النص اور اقتضاء النص میں

تعارض کی صورت میں دلالۃ النص اولیٰ ہے؛ کیوں کہ دلالۃ النص میں ثابت ہونے والا معنی لغوی اور عبارت میں موجود ہے؛ جب کہ اقتضاء النص سے ثابت ہونے والا معنی ضرورتاً اور زیادتی سے ثابت ہوتا ہے جو اضعف ہے؛ اس لئے اقتضاء النص کو چھوڑا جائے گا۔

وقد يشكل على السامع: حضراتِ متقدمین کے ہاں محذوف اور مقتضا میں کوئی فرق نہیں۔ کہتے ہیں کہ محذوف، مقتضا ہی کی ایک قسم ہے؛ کیوں کہ کلام کی صحت کے لئے شرعاً، عقلاً یا لغتاً جو کلام مقدر مانا جائے وہ مقتضا ہے، اگر چہ جہت کے مختلف ہونے کی وجہ سے اس کے نام مختلف ہوتے ہیں، جیسے: أعتق عبدك عني بألف میں شریعت کا تقاضا یہ ہے کہ بیع کو مانا جائے، اور ﴿ وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ [یوسف: ۸۲] میں اہل کو محذوف ماننا عقل کا تقاضا ہے؛ جب کہ ((رُفِع عن أمتي الخطاء)) میں عقاب الخطاء کو لغتاً محذوف مانیں گے، ورنہ مطلب یہ ہوگا میری امت خطا سے پاک ہے اور یہ بات درست نہیں۔

البتہ متأخرین ان میں فرق کرتے ہیں کہ لغتاً کلام کی صحت کے لئے جو کلام محذوف مانا جائے وہ ''محذوف'' ہے اور شرعاً کلام کی صحت کے لئے جو کلام محذوف مانا جائے وہ ''مقتضا'' ہے۔

نیز مقتضا میں مقتضا ماننے سے پہلے اور بعد میں معنی اور لفظ میں کوئی فرق نہیں آتا؛ جب کہ محذوف میں محذوف کو ماننے سے پہلے اور بعد میں معنی اور لفظ میں فرق آتا ہے۔ جیسے: إن أكلتُ فعبدي حر میں جب طعام مقتضا مانا تو نہ اعراب میں فرق آیا نہ معنی میں؛ جب کہ محذوف ﴿ وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ [یوسف: ۸۲] میں جب أهل کو محذوف مانا تو لفظاً اعراب میں فرق آیا۔

ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص: مقتضا میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا؛ کیوں کہ ''تخصیص'' عموم کے افراد میں سے ہے اور جب مقتضا میں عموم کا احتمال نہیں ہوتا تو اس کے افراد میں سے کسی فرد کا احتمال بھی نہیں ہوگا؛ جب کہ محذوف میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے؛ کیوں کہ محذوف ''لفظ'' کی صفت ہے اور عموم و خصوص بھی لفظ کے عوارض

میں سے ہیں۔

كذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص: دلالۃ النص میں بھی تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا؛ کیوں کہ دلالۃ النص کا حکم معنی سے ثابت ہوتا ہے جو علت ہوتی ہے تو تخصیص کے احتمال سے یہ خرابی لازم آئے گی کہ کہیں ہمیں ایک چیز کو علت ماننا پڑے گا اور کہیں اس چیز کو غیر علت ماننا پڑے گا، مثلاً ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ﴾ [الإسراء: ۲۳] سے جو معنی دلالۃ النص کے طور پر حاصل ہوئے وہ حرمتِ ایذا ہے۔ یہی معنی ایذا حرمت تافیف کی علت ہے۔ اگر ہم یہاں عموم وخصوص کے قائل ہو کر یوں کہیں کہ کسی صورت میں ایذا یعنی علت موجود ہے اور حرمت یعنی حکم موجود نہیں تو علت کا معلول سے تخلف لازم آئے گا جو جائز نہیں۔ لہٰذا اس لئے کہا کہ دلالۃ النص میں تخصیص جائز نہیں۔

وأما الثابت بإشارة النص فيحتمل أن يكون عامًا يخص: اشارۃ النص میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے، جیسے آیت: ﴿وَ عَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ﴾ [البقرة: ۲۳۳] سے اشارۃ النص کے طور پر ثابت ہے کہ والد اپنے بیٹے کی ہر چیز کا مالک ہے، لیکن یہاں تخصیص موجود ہے کہ بیٹے کی باندی کا مالک باپ نہیں۔

وجوہِ فاسدہ کا بیان:

ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه أخر: دلالت، نطق، یا کلام کی دو قسمیں ہیں: ① منطوق، ② مفہوم۔

منطوق اس کلام کو کہا جاتا ہے جو محل نطق میں حکم پر دلالت کرے، یعنی جس محل میں بولا جائے، اسی محل میں حکم کو ثابت کرے۔ منطوق کی تین قسمیں ہیں:

① عبارۃ النص ② اشارۃ النص ③ اقتضاء النص۔

ان تینوں سے محل نطق میں حکم ثابت ہوتا ہے۔

مفہوم کی دو قسمیں ہیں:

① مفہومِ موافق ② مفہومِ مخالف۔

مفہومِ موافق کا مطلب یہ ہے کہ مسکوت عنہ کا حکم منطوق جیسا ہی ہو۔اسے دلالت النص بھی کہا جاتا ہے۔

مفہومِ مخالف کا معنی یہ ہے کہ مسکوت عنہ کا حکم منطوق مذکور کے خلاف ہو، جیسے کہا: جاءني زيد تو چونکہ زید کا غیر مسکوت عنہ ہے؛ اس لئے اس کا حکم زید کے خلاف ہوگا۔لہذا جاءني زيد کا مطلب ہوا کہ زید آیا عمرو نہیں آیا۔مسکوت عنہ کی کئی قسمیں ہیں:

① مفہومِ عدد ② مفہومِ لقب ③ مفہومِ وصف

④ مفہومِ شرط ⑤ مفہومِ حصر۔

احکامِ شریعت کو ثابت کرنے کے لئے ہمارے پاس صرف چار دلائل ہیں:

① عبارۃ النص ② اشارۃ النص ③ دلالۃ النص ④ اقتضاء النص۔

ہمارے نزدیک ان دلائل کے علاوہ کسی اور دلیل سے حکم شرعی ثابت نہیں ہوگا؛ جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ مفہومِ مخالف سے بھی دلیل لی جاسکتی ہے۔پھر احکامِ شرعی کو کبھی مفہوم لقب سے، کبھی مفہوم وصف سے، کبھی مفہوم شرط سے، کبھی مفہوم حصر، قصر، عدد وغیرہ سے ثابت کرتے ہیں ان دلائل کو ہم وجوہ فاسدہ کہتے ہیں۔وجوہ فاسدہ کا معنی دلائل فاسدہ۔

مفہوم لقب:

امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی علم، اسم یا صفت ہو اس پر کوئی حکم لگایا جائے تو یہ حکم اس علم، اسم اور صفت کے ماعدا سے منفی ہوگا۔علم کی مثال جیسے: جاءني زيد میں مجیئت کا حکم عمرو سے منفی ہے۔اسی طرح کوئی حکم کسی صفت پر لگا ہوا ہو تو اس کے غیر سے حکم کی نفی ہوجائے گی، صفت یا اسم جنس ایک چیز ہے۔جس طرح ((الماء من الماء))، أي: الغسل من المني تو غسل کا حکم منی پر لگا۔لہذا منی کے علاوہ اکسال سے غسل واجب نہیں ہوگا۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ ماعدا مسکوت عنہ ہے؛ لہذا اس سے حکم کی نفی درست نہیں؛ کیوں کہ جو مذکور ہی نہیں اس میں نہ اثبات ہے نہ نفی۔اثبات کے لئے بھی دوسری

دلیل درکار ہے،نفی کے لئے بھی دوسری دلیل درکار ہے۔

إن الحکم متی عُلق بشرط: مفہومِ شرط یا مفہومِ وصف کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی شرط یا وصف سے مقید ہوتو عدمِ شرط اور عدمِ وصف کی صورت میں حکم موجود نہیں ہوگا۔ جیسے قرآن پاک میں ہے: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ﴾ [النساء: ۲۵] آیت کا مطلب یہ ہے کہ جس میں آزادعورت سے نکاح کرنے کی طاقت یعنی مال نہ ہوتو وہ مؤمن باندی سے نکاح کرسکتا ہے۔امام شافعی رحمہ اللہ مفہومِ شرط کی بنا پر فرماتے ہیں کہ باندی سے نکاح کا جواز اس بات کے ساتھ مشروط ہے کہ آزادعورت سے نکاح کی طاقت نہ ہو۔ اگر آزاد سے نکاح کی طاقت ہوتو باندی سے نکاح کرنا صحیح نہیں ۔اسی طرح مفہومِ وصف کا اعتبار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ باندی کے ساتھ ایمان کی صفت بھی ہے۔لہٰذا اس باندی سے نکاح درست ہے جومؤمنہ ہو۔اگر اہلِ کتاب ہوتو اس کے ساتھ نکاح کرنا صحیح نہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ''وصف''شرط کے ساتھ ملحق ہے،جس طرح شرط کے وجود سے حکم کا وجود اور شرط کے انتفا سے حکم کا انتفا ہوتا ہے،جیسے ایک آدمی اپنی بیوی سے کہتا ہے:أنتِ طالق إن دخلتِ الدار لہٰذا وقوعِ طلاق کے لئے دخولِ دار شرط ہے۔ دخول دار پایا جائے تو طلاق واقع ہوگی ،دخول دار نہ پایا جائے تو طلاق نہیں ہوگی۔اسی طرح وصف کے وجود سے حکم کا وجود اور اس کے انتفا سے حکم کا انتفا ہوگا ،جیسے: ایک آدمی اپنی بیوی سے کہے: أنتِ طالق راکبة، تو راکبة وصفِ لغوی ہے،لہٰذا رکوب ہوگا تو طلاق ہوگی رکوب نہیں ہوگا تو طلاق نہیں ہوگی۔معلوم ہوا کہ وجودِ حکم اور عدمِ حکم میں''وصف''شرط سے ملحق ہے۔

اورشرط کی تاثیرسبب کوروکنا نہیں، بلکہ حکم کوروکنا ہے،مثلاً جب یہ کہا:أنتِ طالق إن دخلتِ الدار تو یہاں تین چیزیں ہیں:① سبب،یعنی أنتِ طالق والا کلام،② حکم،

یعنی وقوعِ طلاق، ③ شرط، یعنی إن دخلتِ الدار. شرط نے صرف حکم، یعنی وقوعِ طلاق کو روکا، سبب کونہیں روکا؛ کیوں کہ وہ حساً ثابت ہے۔

چونکہ تعلیق بالشرط حکم کو روکتی ہے سبب کونہیں روکتی؛ اس لئے امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ''مِلک'' کے ساتھ طلاق وعتاق کی تعلیق باطل ہے، جیسے کسی نے اجنبی عورت سے کہا: إن نکحتُكِ فأنتِ طالق یا دوسرے کے غلام کوکہا: إن ملکتُكَ فأنت حر. لہٰذا اگر اس عورت کے ساتھ نکاح کیا تو اسے طلاق نہیں ہوگی یا اس غلام کو اگر خریدا تو وہ آزاد نہیں ہوگا؛ کیوں کہ جب إن نکحتُكِ فأنت طالق کہا تو إن نکحتُكِ تعلیق بالشرط ہے، اس نے حکم کو روکا؛ جب کہ أنتِ طالق جو سبب ہے وہ موجود ہے۔ ''سبب'' محل کا تقاضا کرتا ہے اور اجنبی عورت طلاق کا محل نہیں؛ اس لئے یہ کلام ہی لغو ہوگیا۔ اسی طرح اگر پرائے غلام کوکہا: إن ملکتُكَ فأنتَ حر تو ''ملک'' حریت کے لئے شرط ہے، اور اس شرط نے ''حکم''، یعنی وقوع حریت کو روکا، سبب، یعنی أنتَ حر والے کلام کونہیں روکا۔ اس کلام کو محل کی ضرورت تھی، محل تھا نہیں؛ کیوں کہ غلام غیر کا تھا؛ اس لئے یہ کلام بھی لغو ہوگیا۔

یہی وجہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کفارہ قسم مالی ہو تو حانث ہونے سے پہلے ادا کرنا صحیح ہے؛ کیوں کہ جب: واللہ لا أفعل کہا تو گویا یہ کہا: إن حنثتُ فعليَّ کفارة اس کلام میں شرط ہے اور تعلیق بالشرط نے حکم کو روکا، سبب کونہیں۔ اور قانون ہے کہ شرط پائے جانے کی وجہ سے کفارے کی ادائیگی واجب ہوگی؛ کیوں کہ ''محض سبب'' سے نفسِ وجوب وابستہ ہے۔ جیسے کسی کو ایک لاکھ روپے ملے تو لاکھ روپے وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے، لیکن زکواۃ ادا کرنا تب واجب ہے جب حولانِ حول ہو۔ لیکن اگر حولانِ حول سے پہلے زکواۃ ادا کردی تو ادا ہوجائے گی؛ کیوں کہ نفسِ وجوب نصاب کے ساتھ وابستہ ہے جو موجود ہے، اور وجوبِ ادا حولانِ حول پر موقوف ہے۔

لہٰذا امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کفارے کا نفسِ وجوب یمین سے وابستہ ہے اور

یمین متحقق ہے؛ اس لئے اگر مالی کفارہ پہلے دے دیا تو جائز ہے؛ کیوں کہ نفسِ وجوب موجود ہے، اور کفارہ مالی میں نفسِ وجوب اور وجوب ادا میں فرق ہے کہ نفسِ وجوب مال کا اور وجوبِ ادا دینے کا نام ہے۔ البتہ کفارہ بدنی میں حانث ہونے سے پہلے ادائیگی درست نہیں؛ کیوں کہ کفارہ بدنی سے مراد روزہ ہے اور یہاں نفس وجوب، وجوبِ ادا سے جدا نہیں۔ نفسِ وجوب روزہ رکھنے کا اور وجوبِ ادا کام کرنے کا نام ہے دونوں کام کرنے کا نام ہیں؛ اس لئے کفارہ بدنی تب دے سکتا ہے جب حانث ہو جائے۔ حانث ہونے سے پہلے روزے نہیں رکھ سکتا۔

ہم کہتے ہیں کہ ''وصف کو شرط کے ساتھ ملحق ماننا'' درست نہیں؛ کیوں کہ وصف کی تین قسمیں ہیں: (1) وصفِ اتفاقی، (2) وصف بمعنی شرط، (3) وصف بمعنی العلۃ۔ وصفِ اتفاقی جس طرح ﴿ وَ رَبَآئِبُكُمُ الّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِكُمْ ﴾ [النساء:۲۳] ربیبہ کے ساتھ حجورکم کا وصف ہے؛ کیوں کہ عادتاً ایسا ہی ہوتا ہے، ورنہ اگر گود میں نہ ہو تو بھی بعد از دخول حرام ہوگی۔ اسی طرح ﴿ وَ لَا تُكْرِهُوْا فَتَیٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَآءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾ [النور:۳۳] یہ بھی مزید قباحت کے لئے ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ اگر وہ لونڈیاں پاک نہ رہنا چاہیں تو پھر ان سے زنا کرواؤ، اگر وہ خوشی سے زنا کرتی ہیں تو کرتی رہیں۔ اسی طرح ﴿ لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً ﴾ [آل عمران:۱۳۰] کا یہ مطلب نہیں کہ دوگنا سود صحیح نہیں، ایک گنا صحیح ہے۔ بلکہ مزید قباحت کے لئے یہ قید بڑھائی کہ سود کھانا بری عادت ہے، خصوصاً جب وہ دوگنا سہ گنا ہو۔ شوافع اور احناف کا اس بات پر اتفاق ہے اس وصفِ اتفاقی کو حکم کے وجود اور عدم میں کوئی دخل نہیں۔ یہ ادنی درجے کا وصف ہے۔

دوسرا وصف وہ ہے جو اعلیٰ درجہ کا ہو، جس طرح ﴿ وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَیْدِیَهُمَا ﴾ [المائدۃ:۳۸] میں ''سرقہ'' ایک وصف ہے جو قطع ید کی علت ہے، اور ﴿ اَلزَّانِیَةُ وَ الزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور:۲] میں زنا ایک وصف ہے جو سو کوڑوں کے لئے علت ہے۔ چونکہ حکم مشتقات پر لگا، لہٰذا علت مبدأ اشتقاق یعنی سرقہ اور

یمین محقق ہے؛ اس لئے اگر مالی کفارہ پہلے دے دیا تو جائز ہے؛ کیوں کہ نفسِ وجوب موجود ہے، اور کفارہ مالی میں نفسِ وجوب اور وجوب ادا میں فرق ہے کہ نفسِ وجوب مال کا اور وجوبِ ادا دینے کا نام ہے۔ البتہ کفارہ بدنی میں حانث ہونے سے پہلے ادائیگی درست نہیں؛ کیوں کہ کفارہ بدنی سے مراد روزہ ہے اور یہاں نفس وجوب، وجوبِ ادا سے جدا نہیں۔ نفسِ وجوب روزہ رکھنے کا اور وجوبِ ادا کام کرنے کا نام ہے دونوں کام کرنے کا نام ہیں؛ اس لئے کفارہ بدنی تب دے سکتا ہے جب حانث ہو جائے۔ حانث ہونے سے پہلے روزے نہیں رکھ سکتا۔

ہم کہتے ہیں کہ ''وصف کو شرط کے ساتھ ملحق ماننا'' درست نہیں؛ کیوں کہ وصف کی تین قسمیں ہیں: (1) وصفِ اتفاقی، (2) وصف بمعنی شرط، (3) وصف بمعنی العلۃ۔ وصفِ اتفاقی جس طرح ﴿وَ رَبَآئِبُکُمُ الّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِکُمْ﴾ [النساء:٢٣] ربیبہ کے ساتھ حجورکم کا وصف ہے؛ کیوں کہ عادتاً ایسا ہی ہوتا ہے، ورنہ اگر گود میں نہ ہو تو بھی بعد از دخول حرام ہوگی۔ اسی طرح ﴿وَ لَا تُکْرِھُوْا فَتَیٰتِکُمْ عَلَی الْبِغَآءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور:٣٣] یہ بھی مزید قباحت کے لئے ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ اگر وہ لونڈیاں پاک نہ رہنا چاہیں تو پھر ان سے زنا کرواؤ، اگر وہ خوشی سے زنا کرتی ہیں تو کرتی رہیں۔ اسی طرح ﴿لَا تَاْکُلُوا الرِّبٰٓوا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَۃً﴾ [آل عمران:١٣٠] کا یہ مطلب نہیں کہ دوگنا سود صحیح نہیں، ایک گنا صحیح ہے۔ بلکہ مزید قباحت کے لئے یہ قید بڑھائی کہ سود کھانا بری عادت ہے، خصوصاً جب وہ دوگنا سہ گنا ہو۔ شوافع اور احناف کا اس بات پر اتفاق ہے اس وصفِ اتفاقی کو حکم کے وجود اور عدم میں کوئی دخل نہیں۔ یہ ادنی درجے کا وصف ہے۔

دوسرا وصف وہ ہے جو اعلیٰ درجہ کا ہو، جس طرح ﴿وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْٓا اَیْدِیَھُمَا﴾ [المائدۃ:٣٨] میں ''سرقہ'' ایک وصف ہے جو قطع ید کی علت ہے، اور ﴿اَلزَّانِیَۃُ وَ الزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا مِائَۃَ جَلْدَۃٍ﴾ [النور:٢] میں زنا ایک وصف ہے جو سو کوڑوں کے لئے علت ہے۔ چونکہ حکم مشتقات پر لگا، لہٰذا علت مبدأ اشتقاق یعنی سرقہ اور

زنا ہے۔ یہ اعلیٰ درجے کا وصف ہے۔ اور قانون یہ ہے کہ اعلی درجہ کا وصف علت کے معنی میں ہوتا ہے، اور اس کے انتفا سے حکم کا انتفا نہیں ہوتا؛ کیوں کہ ایک حکم کے لئے متعدد علتیں ہوسکتی ہیں۔ مثلاً خاوند بیوی کا تعلق طلاق سے تعلق ٹوٹتا ہے، موت سے بھی تعلق ٹوٹتا ہے۔ اگر کسی نے طلاق نہ دی تو تعلق ٹوٹے ہی نہ ایسا نہیں، بلکہ خلع سے بھی تعلق ٹوٹ جائے گا، لعان سے بھی طلاق واقع ہوجائے گی۔ جب اعلی درجہ میں وصف کے انتفا سے حکم منتفی نہیں ہوگا تو ادنی درجہ میں کیسے ہوگا؟

وصف بمعنی شرط کے انتفا سے بھی حکم منتفی نہیں ہوتا؛ کیوں کہ تعلیق بالشرط حکم کے لئے مانع نہیں، سبب کے لئے مانع ہے۔ لہٰذا جب اپنی بیوی کو کہا: أنتِ طالق إن دخلتِ الدار، تو إن دخلتِ الدار نے وقوعِ طلاق کو نہیں روکا بلکہ یوں سمجھا جائے گا کہ أنتِ طالق کا کلام ہی نہیں کہا۔ جب شرط پائی جائے گویا اس وقت یہ کہا؛ کیوں کہ إن دخلتِ الدار مانع ہے، اور ممنوع وہ چیز ہوتی ہے جو موجود ہو اور موجود سبب ہے حکم نہیں تو اسے روکنے کا کیا معنی؟

کفارہ یمین کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ حانث ہونا کفارے کی ادائیگی کے لئے شرط نہیں، بلکہ کفارے کا سبب ہے؛ کیوں کہ قسم کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ توڑ کر کفارہ دیا جائے، بلکہ قسم اس لئے اٹھائی جاتی ہے کہ میں اپنی بات پر پختہ رہوں۔ تو یمین کی وضع ہی اس لئے ہے کہ کفارہ نہ آئے۔ کفارے کے لئے ''حنث'' کی وضع ہے اور حنث ابھی آیا ہی نہیں، لہٰذا کفارہ دینا بھی جائز نہیں۔

اگر یہ بات مان لیں کہ یمین ہی کفارے کے لئے سبب ہے تو بھی کفارہ بدنی اور مالی میں فرق کرنا کہ کفارہ بدنی میں نفس وجوب اور وجوب ادا ایک ہی ہیں صحیح نہیں؛ کیوں کہ کفارہ بدنی اور مالی حقیقت کے اعتبار ایک ہی ہیں۔ ادائیگی کبھی بدن سے اور کبھی مال کے ذریعے ہوتی ہے۔ اور حقوق اللہ میں مال اصل نہیں، بلکہ فعل الاداء اصل ہے۔

کفارہ مالی (یعنی حقوق اللہ) کو حقوق العباد (یعنی زکوٰۃ پر) قیاس کرنا کہ زکوٰۃ

کو وجوب ادا سے پہلے ادا کر سکتے ہیں قیاس مع الفارق ہونے کی وجہ سے درست نہیں؛ کیوں کہ حقوق اللہ میں اصل فعل الاداء ہے؛ جب کہ حقوق العباد میں اصل مال ہے تا کہ ان کا فقر ختم ہو جائے۔

إن المطلق محمول على المقيد: شوافع کے نزدیک اگر ایک حکم مقید اور دوسرا مطلق ہو تو مطلق کو مقید کی طرح مقید کر دیا جائے گا، جیسے قتل خطا کے کفارے میں عبد کے ساتھ ''مؤمن'' کی قید ہے؛ جب کہ کفارہ یمین میں مطلق عبد کا ذکر ہے تو کفارہ یمین کو بھی مقید کیا جائے گا کہ وہاں بھی کفارے میں مؤمن غلام آزاد کرنا ضروری ہے۔ لہٰذا اگر کسی نے مطلق اور کافر غلام کو آزاد کیا تو کفارہ ادا نہیں ہوگا۔

ہمارے نزدیک اگر چہ ایک ہی مسئلہ میں تین حکم واقع ہوں، دو مقید اور ایک مطلق ہو، پھر بھی مقید اپنی تقیید پر اور مطلق اپنے اطلاق پر رہے گا۔ لہذا جب ایک ہی واقعے میں ایسا ہے تو دو واقعوں میں بطریق اولی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، جس طرح ظہار کے کفارے میں تین طریقے ہیں۔ پہلے دو حکموں میں ﴿ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا ﴾ [المجادلة:۳] کی قید ہے، لیکن اطعام میں ﴿مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا﴾ [المجادلة:۳] کی قید نہیں۔ لہٰذا ہم اعتاق اور صیام کو تقیید پر محمول کرتے ہیں اور اطعام کو مطلق رکھتے ہیں۔

لہٰذا اگر کسی مرد نے مظاہر عورت سے ایک ماہ روزے رکھنے کے بعد جماع کیا تو کفارہ ادا نہیں ہوگا، بلکہ دو مہینے از سرِ نو روزے رکھنے پڑیں گے۔ اگر چہ ان دو مہینوں پر ﴿ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا ﴾ [المجادلة:۳] صادق نہیں آئے گا، لیکن اس کا لازم خلاء عن المسیس ثابت ہو جائے گا۔

وكذلك إذا دخل الإطلاق والتقييد في السبب: جس طرح اطلاق اور تقیید ایک حادثے، واقعے اور مسئلے میں ہوں تو اختلاف ہے، اسی طرح اگر اطلاق و تقیید سبب پر وارد ہوئے ہوں کہ ایک جگہ پر سبب مطلق اور دوسری جگہ مقید ہو تو بھی اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک مطلق اپنے اطلاق پر رہے گا اور مقید اپنی تقیید پر رہے گا؛ جب کہ امام

شافعی رحمہ اللہ کا یہاں بھی وہی مسلک ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

مثلاً صدقہ فطر ادا کرنا ایک حکم ہے اس کا سبب ''رأس'' ہے، یعنی جو سر آپ کی پرورش میں اس کا صدقہ ادا کرنا آپ پر لازم ہے۔ یہاں دو حدیثیں ہیں: ایک حدیث ''دار قطنی'' کی ہے: ((أدُّوا صدقةَ الفطر عن كل حر و عبد)) یعنی صدقۃ الفطر کا سبب مطلق حر و عبد ہیں؛ جب کہ دوسری حدیث میں ہے: ((أدُّوا صدقةَ الفطر عن كل حر و عبد و أنثى من المسلمين)) اس میں ''مسلمان'' کی قید ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ صدقۃ الفطر کا سبب رأسِ مسلم ہے مطلق رأس نہیں۔ حضراتِ شوافع کہتے ہیں کہ مطلق سبب کو بھی مقید کیا جائے گا اور کہیں گے کہ صدقۃ الفطر صرف مؤمن غلام کی طرف سے ہے۔

جب کہ ہم کہتے ہیں سبب غلام مطلق بھی ہوسکتا ہے اور غلام مقید بھی ہوسکتا ہے۔ جب شریعت ایک مسئلے میں تنگی اور دوسرے میں وسعت چاہتی ہے تو ہم مطلق کو مقید پر محمول کر کے خواہ مخواہ اسے تنگ کیوں کریں؟ روزہ انسان کا فعل ہے، اس میں کسی قسم کا خرچ نہیں کرنا پڑتا؛ اس لئے اس میں تنگی کر دی ﴿مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا﴾ [المجادلة:٣]، اطعام میں خرچ ہے کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔ اس میں ہوسکتا ہے مظاہر بیک وقت قادر نہ ہو۔ لہٰذا سب کو کھلانے سے پہلے یا دوسرے وقت کھلانے سے پہلے ہی مسیس کر لیا تو بھی اطعام ادا ہو جائے گا۔ جب مسئلے میں وسعت مدنظر تھی تو ہم خواہ مخواہ وسیع حکم کو تنگی پر کیوں محمول کریں؟

اسی طرح ایک سبب کے متعدد اسباب ہوسکتے ہیں، جیسے ''مِلک'' ایک حکم ہے، بیع سے بھی ہوسکتا ہے، میراث سے بھی ہوسکتا ہے، ہبہ سے بھی ہوسکتا ہے۔ لہٰذا ہبہ اور میراث کو بھی بیع پر خواہ مخواہ محمول کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ لہٰذا المطلق يجري على إطلاقه کا تقاضا یہ ہے کہ غلام مسلمان ہو یا کافر اس کی طرف سے صدقۃ الفطر ادا کرنا ہے۔

یہ مسئلہ بعینہ اس مسئلے کی طرح ہے کہ کسی شخص نے اپنی بیوی کو کہا: أنتِ طالق إن دخلتِ الدار یہاں وقوعِ طلاق کا سبب شرط کا پایا جانا ہے۔ البتہ شرط پائے جانے سے

پہلے وقوعِ طلاق کا سبب ارسال بھی ہوسکتا ہے۔ اسی طرح حکم کا مسئلہ یہ ہے کہ طلاق کا حکم تو ایک ہے، یعنی اگر وہ گھر میں داخل ہوئی تو طلاق ہے یہ تعلیق کی صورت ہے۔ لیکن اگر گھر میں داخل ہونے سے پہلے اسے کہا: أنتِ طالق ثلاثا تو بھی طلاق واقع ہوجائے گی۔ یہ ارسال کی صورت ہوئی کہ فوراً تین طلاقیں دے دیں۔ اسی طرح صدقۃ الفطر بھی ایک حکم ہے۔ اس کا سبب عبدِ مسلم بھی بن سکتا، عبدِ کافر بھی بن سکتا ہے۔ پھر بلا ضرورت ایک کو دوسرے پر کیوں محمول کریں؟

أن التعليق بالشرط لا يوجب النفي عند عدمه: جس تعلیق سے سبب رک جائے وہ عدمِ اصلی کہلاتا ہے، اور عدمِ اصلی میں ردو بدل نہیں آتا، جیسے: کسی نے اپنی بیوی سے کہا ((أنتِ طالق إن دخلتِ الدار)) یہاں تعلیق کی وجہ سے سبب رک گیا اور کلام معدوم اصلی بن گیا۔ تعلیق سے پہلے دو احتمال تھے کہ تعلیقاً طلاق دی جائے یا تنجیزاً، تو تعلیق کے بعد بھی دو احتمال رہیں گے کہ تعلیقاً طلاق واقع ہوجائے یا تنجیزاً۔

شوافع کہتے ہیں کہ تعلیق سے پہلے ارسال اور تعلیق دونوں احتمال تھے، لیکن تعلیق کے بعد صرف ایک احتمال ہے کہ طلاق، تعلیق کی وجہ سے واقع ہوجائے۔ اور تنجیزاً طلاق واقع نہ ہو؛ کیوں کہ تعلیق سے پہلے عدمِ اصلی تھا، اور تعلیق کے بعد عدمِ شرعی ہوگیا، اور عدمِ اصلی کا حکم عدمِ شرعی کی طرح نہیں ہوتا۔ لہٰذا پہلے دو احتمال تھے اب ایک احتمال ہوگا۔

ہم کہتے ہیں کہ شرط کی وجہ سے تعلیق اور تنجیز میں وجوداً تباین ہے۔ ایسا نہیں ہوسکتا کہ وقوعِ طلاق تعلیق اور تنجیز دونوں سے بیک وقت ثابت ہو۔ البتہ یہ جائز ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کی وجہ سے طلاق واقع ہوجائے؛ کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ ایک حکم کے کئی اسباب ہو۔

إن العام يخص بسببه: مثلاً ایک واقعہ پیش آیا، اس کے متعلق آپ ﷺ سے پوچھا گیا یا کسی شخص کا معاملہ تھا اس کے متعلق آپ ﷺ سے پوچھا گیا تو آپ نے عام جواب دیا۔ اب اس عام جواب کا حکم عموم پر محمول ہوگا یا اس واقعے اور شخص کے ساتھ خاص ہوگا؟ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس واقعے اور شخص کے ساتھ خاص ہوگا۔ اگر وہ

حکم غیر کے حق میں ثابت کرنا ہو تو قیاس یا دلالت النص کے ذریعے ثابت کریں گے۔

ہم کہتے ہیں کہ خصوصیتِ سبب کا اعتبار نہیں، بلکہ الفاظ کے عموم کا اعتبار ہوگا۔ لہٰذا وہ حکم صاحب واقعہ اور غیر کے حق میں ثابت ہوگا۔ جیسے ظہار کا حکم اوس بن صامت کے بارے میں تھا، مگر جو بھی ظہار کرے گا اس کا حکم عام ہے۔ لعان کا حکم ہلال بن امیہ کے بارے میں تھا، مگر جو بھی اپنی بیوی پر تہمت لگائے گا اس کے لئے حکم عام ہوگا۔ اسی طرح چوری کا حکم صفوان کی چادر کی چوری میں تھا، لیکن ﴿السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ﴾ [المائدة:٣٨] کا حکم عام ہے۔

ہمارے نزدیک چار صورتیں ہیں۔ پہلی تین صورتوں میں حکم خاص ہوگا؛ جب کہ چوتھی صورت میں حکم عموم پر محمول ہوگا۔

① مستقل کلام، مفیدِ حکم نہ ہو تو حکم خاص ہوگا، جیسے: أليس لي عليك ألف درهمٍ کے جواب میں نعم بولا جائے یا لي عليك ألف درهم میں بلیٰ کہا جائے۔ چونکہ نعم اور بلیٰ مستقل کلام نہیں؛ اس لئے اس کلام سے عموم کا فائدہ نہیں ہوگا۔

② کلام کسی شرط کی جزا ہو کر آئے تو بھی خاص رہے گا، جس طرح صحابی نے کہا: ((سها رسول الله ﷺ فسجد)) اگر چہ فسجد کا لفظ عام ہے۔ سجدہ نماز، سجدہ تلاوت، سجدۂ شکر وغیرہ کو بھی شامل ہے، لیکن سها کے جواب میں واقع ہے؛ اس لئے خاص سجدہ مراد لیا جائے گا، عام سجدہ مراد نہیں لیا جائے گا۔

③ اگر کسی سوال کے جواب میں واقع ہو تو بھی اس سوال کے ساتھ خاص رہے گا مثلاً: تعال تغدى کے جواب میں کہا: والله لا أتغدى تو ناشتے سے انکار عموم پر محمول نہیں ہوگا، بلکہ اس انکار سے خاص ناشتے کا انکار مراد ہے۔

④ اگر کلام کسی سوال کے جواب میں ہے مگر جواب میں کچھ اضافہ ہے تو اس صورت میں یہ کلام مورد کے ساتھ خاص نہیں ہوگا، جیسے تعال تغدى کے جواب میں کہا: "والله لا أتغدى اليوم" اليوم کی زیادتی کی، لہٰذا خاص ناشتہ مراد نہیں۔ اگر آج کے دن کہیں بھی کسی کے ساتھ بھی ناشتہ کیا تو حانث ہو جائے گا۔

إن القِرَان في النظم: امام مالک وشافعی رحمہما اللہ فرماتے ہیں دو جملوں کو حرفِ عطف کے ساتھ یکجا کیا جائے تو جس طرح بولنے اور نظم میں اتصال ہے، اسی طرح دونوں کا حکم بھی ایک ہو گا، جیسے ایک جملہ ہے: ﴿ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ ﴾ اور دوسرا ہے ﴿ وَ اٰتُوا الزَّكٰوةَ ﴾ [البقرۃ:۴۳] دونوں مستقل کلام ہیں۔ دونوں میں لفظاً قِران ہے تو دونوں کا حکم بھی ایک ہوگا۔ لہٰذا جس طرح مجنون اور صبی پر نماز نہیں، اسی طرح ان پر زکواۃ نہیں۔ ہمارے نزدیک بھی مجنون اور صبی پر زکواۃ نہیں، لیکن اس کا ثبوت دوسری دلیل سے ہے کہ حدیث میں وارد ہے: میری امت کے تین افراد سے قلم مرفوع ہے: ((عن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن الصبي حتى يحتلم)).

امام مالک وشافعی رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح ناقص جملے کو کامل پر عطف کیا جائے تو دونوں کا ایک حکم ہوتا ہے، جیسے: زينب طالق وهند اسی طرح دو کامل جملوں کے عطف میں بھی دونوں کا ایک حکم ہوگا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ امام مالک کے نزدیک اتحادِ حکم کا دار و مدار عطفیت پر ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ قیاس، قیاس مع الفارق ہے۔ اتحادِ حکم کا مدار احتیاج پر ہے عطفیت پر نہیں۔ زينب طالق وهند میں احتیاج تھا کہ ہند اکیلا کلام ہے۔ اگر اسے معطوف علیہ کے ساتھ نہ ملایا جاتا تو لغو ہو جاتا؛ جب کہ ﴿ وَ اٰتُوا الزَّكٰوةَ ﴾ (البقرۃ:۴۳) میں احتیاج نہیں۔ اگر ﴿ اٰتُوا الزَّكٰوةَ ﴾ کو ﴿ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ ﴾ سے الگ کر کے بولا جائے تو بھی حکم ثابت ہو جائے گا۔

جس طرح کامل کا عطف کامل پر کیا جائے اور ایک کامل قید میں دوسرے کا محتاج ہو تو دونوں کو وہ قید لگ جائے گی، مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا: إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق وعبدي حر پہلا جملہ بھی کامل ہے دوسرا بھی کامل ہے، لیکن پہلے جملے کے ساتھ دخولِ دار کی قید ہے، لہٰذا دوسرا جملہ بھی دخولِ دار کی قید میں پہلے کا محتاج ہے۔ لہٰذا جس طرح طلاق تب واقع ہوگی جب دخولِ دار ہوگا، اسی طرح عتق بھی تب واقع ہوگا جب دخولِ دار پایا جائے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ حکم کے اتحاد کا دار و مدار احتیاج پر عطفیت پر نہیں۔

فصل في الأمر

امر کہا جاتا ہے: قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل. "قول القائل" جنس ہے جس سے افعال اور اشارات نکل گئے، کیوں کہ افعال سے امر ثابت نہیں ہوتا۔ على سبيل الاستعلاء سے تواضع، التماس وغیرہ نکل گئے افعل سے نہی نکل گئی؛ کیوں کہ نہی میں لا تفعل کہا جاتا ہے۔ وهو اور یہ امر من قبيل الوجه الأول قسم اوّل کے قبیل سے ہے۔ الوجه الأول کا معنی قسم اوّل، یعنی تقسیم اوّل سے، اور تقسیم اوّل باعتبارِ وضع تھی جس کی چار قسمیں: خاص، عام، مشترک، مؤول ہیں۔ امر پہلی قسم یعنی خاص میں داخل ہے۔

وموجبه عند الجمهور: اگر کوئی قرینہ ہو تو "امر" کو قرینے کے مطابق پر محمول کیا جائے گا۔ اگر کوئی قرینہ نہ ہو مطلق امر ہو تو اس کا تقاضا الزام اور وجوب ہے، یعنی اس سے وجوب ثابت ہوگا، جیسے: ﴿وَ اِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا﴾ [البقرة:۳۴]، شیطان نے بات نہ مانی تو مردود ہو گیا۔ چونکہ امر "وجوب" کے لئے تھا، اس لئے تو شیطان مردود ہوا۔ اگر امر "ندب یا اباحت" کے لئے ہوتا تو مردود نہ ہوتا۔ اسی طرح: ﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗۤ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ [الأحزاب:۳۶]، امر وجوب کے لئے ہے، اسی لئے تو اختیار نہیں۔ نیز ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖۤ﴾ [النور:۶۳]، امر وجوب کے لئے ہے، اسی لئے مخالفت سے ڈرایا۔

اگر کوئی قرینہ ہو تو قرینے کے مطابق ہوگا، کبھی "اباحت" کے لئے، جیسے: ﴿وَ اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا﴾ [المائدة:۲] میں امر اباحت کے لئے ہے کہ قرینہ سے علم ہوا کہ یہاں حلت کا ذکر ہے؛ کیوں کہ ﴿اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ﴾ [المائدة:۴] میں حلت کا ذکر ہے، اور حلت مقامِ امتنان واحسان بتانے کے لئے ہوتی ہے۔ اگر فاصطادوا سے "وجوب" مراد

پس تو احسان نہیں ہوگا؛ اس لئے یہاں اباحت مراد ہے۔

کبھی "ندب" کے لئے ہوتا ہے، جیسے: ﴿ فَكَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا ﴾ [النور: ۳۳] میں امر ندب کے لئے ہے۔

کبھی زجر کے لئے ہوتا ہے، جیسے: ﴿ فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّ مَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الکہف: ۲۲].

کبھی اکرام کے لئے ہوتا ہے، جیسے: ﴿ اُدْخُلُوْهَا بِسَلٰمٍ اٰمِنِيْنَ ﴾ [الحجر: ۴۶].

کبھی تعجیز کے لئے ہوتا ہے، جیسے: ﴿ فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ ﴾ [البقرة: ۲۳].

والأمر بعد الحظر وقبله سواء: بعض حضرات کہتے ہیں کہ امر ممانعت کے بعد اباحت کے لئے اور ممانعت سے پہلے وجوب کے لئے ہوتا ہے؛ کیوں کہ ﴿ وَ اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا ﴾ [المائدۃ: ۲] پہلے شکار کی ممانعت تھی: ﴿ لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ اَنْتُمْ حُرُمٌ ﴾ [المائدۃ: ۹۵] ممانعت کے بعد امر اباحت کے لئے آیا۔ اسی طرح جمعہ میں پہلے ﴿ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ ﴾ [الجمعۃ: ۹] آیا اور پھر ﴿ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ وَ ابْتَغُوْا ﴾ [الجمعۃ: ۱۰] آیا تو خرید و فروخت کی اجازت اباحت کے لئے ہے۔

جواب: یہاں اباحت قرینے سے آئی ہے اور وہ قرینہ مقامِ امتنان ہے کہ کچھ وقت کے لئے شکار اور بیع حرام تھی اب اس کی اجازت دی گی۔ اگر ممانعت کے بعد اباحت کے لئے ہے تو ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ ﴾ [التوبۃ: ۵] کے بارے میں آپ کیا قول اختیار کریں گے؟ کیوں کہ یہ وجوب کے لئے ہے باوجود اس کے کہ اشہر حرام میں ممانعت کے بعد ہے۔

ولا موجب له في التكرار ولا يحتمله: جب کسی کام کا امر کیا جائے تو تکرار نہ اس کا مقتضا ہے کہ تلفظ کرتے ہی تکرار بھی ثابت ہو جائے اور نہ محتمل ہے کہ اگر نیت کی جائے تو تکرار ثابت ہو جائے، بلکہ جب کسی چیز کا امر کیا گیا اور مامور نے وہ کام پورا کر دیا تو امر کا مقصد حاصل ہو گیا۔ اگر آمر نے تکرار کی نیت کی ہو جسے "محتمل" کہا جاتا ہے، یا مامور نے اس لفظ سے تکرار سمجھی ہو جسے "مقتضا" کہا جاتا ہے تب بھی یہ دونوں باتیں ثابت نہیں

ہوں گی؛ کیوں کہ امر نہ تکرار کا مقتضی ہے نہ تکرار کا محتمل ہے۔ ابواسحاق اسفرائینی کہتے ہیں کہ امر تکرار کا موجب ہے؛ جب کہ امام شافعی کے نزدیک امر میں تکرار کا احتمال ہوتا ہے۔

جو چیز بغیر نیت کے ثابت ہو اسے ''موجَب ومقتضا'' کہا جاتا ہے اور جو چیز نیت کے بعد ثابت ہو اسے ''محتَمل'' کہا جاتا ہے۔ مقتضا کا درجہ معنی حقیقی کی طرح؛ جب کہ محتمل کا درجہ معنی مجازی کی طرح ہوتا ہے۔ جس طرح معنی حقیقی بغیر نیت کے ثابت ہوجاتا ہے، اسی طرح مقتضا بھی نیت کا محتاج نہیں ہوتا، اور جس طرح معنی مجازی بغیر نیت کے ثابت نہیں ہوتا، اسی طرح معنی محتمل بھی نیت کے بغیر ثابت نہیں ہوتا۔

رہا یہ سوال کہ امر تکرار کا مقتضی اور محتمل نہیں تو ﴿ وَ اَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتُوا الزَّکٰوةَ ﴾ [البقرة:۴۳] امر ہے۔ اگر امر سے تکرار ثابت نہیں تو نماز اور زکوۃ بار بار کیوں ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تکرار مقتضائے امر کی وجہ سے نہیں، بلکہ اسباب کی وجہ سے ہے۔ وقت بار بار لوٹتا ہے، اللہ کی نعمتیں ہوتی رہتی ہیں؛ اس وجہ سے ہم بار بار نماز پڑھتے ہیں۔

امر میں تکرار نہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ امر طلب فعل کے لئے ہوتا ہے، لیکن یہ مختصر لفظ ہے جو ایک مطول سے لیا گیا۔ اور قانون یہ ہے کہ مختصر کا حکم وہی ہوتا ہے جو ماخوذ منہ اور مطول کا ہو، مثلاً: میں نے کہا: اضرب تو یہ مختصر لفظ أطلب منک الضرب کا اختصار ہے۔ اسی طرح اشرب کا مطول أطلب منك فعل الشرب ہے۔ کسی نے بیوی کو کہا: طلقي نفسك یہ أطلب منك فعل الطلاق سے ماخوذ ہے۔ اب أطلب منك الضرب میں ضرب مصدر ہے اور اس کی دلالت وحدت پر ہوتی ہے، اس میں تعدد اور تکرار نہیں تو اس کے مختصر اضرب میں بھی تعدد اور تکرار نہیں ہوگا۔ چیز ایک ہو تو اسے ''وحدت'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ دو ہوں تو اسے ''تعدد'' کہا جاتا ہے؛ جب کہ دو سے زیادہ ہونے کی صورت میں اسے ''تکرار اور کثرت'' کہتے ہیں۔

البتہ فردیت کی دو قسمیں ہیں: ① فردیت حقیقی، ② فردیت حکمی۔

فردیت حقیقی میں وحدت اور تعیین ہوتی ہے؛ جب کہ فردیت حکمی میں جنس مراد لی جاتی

ہے،اس طرح اس میں بھی ابہام ختم ہو جاتا ہے اور تعیین ہو جاتی ہے۔لہذا اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کو کہا: طلقي نفسك اور بیوی نے اپنے اوپر طلاق واقع کی تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ خواہ مرد نے دو کی نیت کی ہو یا عورت نے دو کی نیت کی ہو یا مرد نے دو کی اور عورت نے تین کی نیت کی ہو۔ البتہ اگر مرد کی نیت کثرت یعنی تین کی ہو اور عورت نے بھی تین طلاقیں واقع کیں تو اس صورت میں تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

کیوں کہ فردیت کی دو قسمیں ہیں:

① فردیت حکمی جو مجموعہ جنس کا نام ہے۔

② فردیت حقیقی جو ''ایک'' کا نام ہے۔ حکمی ہونے کے اعتبار سے عورت کے حق میں مجموعہ جنس تین طلاقیں ہیں؛اس لئے تین واقع ہوئیں تو مجموعیت کے لحاظ سے اس میں تعیین اور وحدت پیدا ہوگئی،لہذا ابہام ختم ہوگیا۔فردیت حقیقی بغیر نیت کے اور حکمی نیت سے ثابت ہوگی۔ حقیقی سے مراد ایک،اور حکمی سے مراد جنس اور کثرت ہے جو مجموعی لحاظ سے ایک ہے۔

البتہ اگر مرد نے دو طلاقوں کی نیت کی تو صحیح نہیں؛ کیوں کہ ''دو'' نہ فرد حقیقی ہے،نہ فرد حکمی۔ إلا أن تكون أمة البتہ اگر بیوی لونڈی ہو تو ((طلاق الأمة ثنتان)) کی وجہ سے دونوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی؛ کیوں کہ کنیز کے حق میں پوری جنس دو طلاقیں ہیں۔

ثم الأمر المطلق عن الوقت :امر کی دو قسمیں ہیں:

① امر مقید بالوقت ② مطلق عن الوقت۔

مقید بالوقت کی چار اقسام ہیں جو آگے آرہی ہیں۔ یہاں مطلق عن الوقت کا بیان ہے۔ امر مطلق عن الوقت جس میں وقت کی تعیین نہیں ہوتی ،ایسے امر کے متعلق سب کا اتفاق ہے کہ اس میں فی الفور ادائیگی مستحب ہے واجب نہیں۔ جب بھی ادا کرے ادا شمار ہوگا قضا نہیں۔مثلاً: قرآن میں ہے: ﴿ وَ اٰتُوا الزَّكٰوةَ ﴾ [البقرة: ٤٣] یہ ایسا امر ہے جس میں وقت کی کسی قسم کی قید لگی ہوئی نہیں۔ اسی طرح: ﴿ وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾

[آل عمران: ۹۷] میں کسی قسم کی وقت کی قید نہیں، لہٰذا مرنے سے پہلے جب بھی زکوٰۃ ادا کی جائے مزکی کو مؤدی کہا جائے گا۔ اسی طرح مرنے سے پہلے جب بھی حج ادا کیا تو اسے مؤدی کہا جائے گا، قضا کرنے والا نہیں کہا جائے گا۔ اگرچہ مستحب یہ بات تھی کہ جو چیز لازم ہو چکی اسی وقت پوری کرے، مبادا زندگی وفا نہ کرے اور اللہ تعالیٰ کا فرض اس کے ذمہ رہ جائے۔

اگر اس امر کو واجب علی الفور کہیں تو شریعت کے آسان حکم کو مشکل بنانا لازم آئے گا؛ کیوں کہ امر میں طلب فعل ہوتا ہے، اور پورا وقت طلبِ فعل کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہٰذا اول وقت کو متعین نہیں کیا جائے گا، ورنہ یہ بات لازم آئے گی کہ بقیہ وقت صلاحیت نہیں رکھتا اور یہ شریعت کی دی ہوئی سہولت کو تنگی پر لانا اور حقائق شرعیہ تبدیل کرنا ہے، جس کا ہمیں کوئی حق نہیں۔

والمقيد بالوقت أنواع: مامور بہ مقید بالوقت یعنی جس کی ادائیگی کے لئے وقت مقرر ہو۔ اگر وہ وقت فوت ہو جائے تو مامور بہ بھی فوت ہو جائے۔ اس کی تین قسمیں ہیں:

① وقت مامور بہ کے لئے ظرف، شرط اور سبب ہو۔

② وقت مامور بہ کے لئے معیار ہو۔

③ وقت کی مامور بہ کے لئے ظرفیت ومعیاریت میں اشتباہ ہو۔

قسمِ اول میں ظرفیت، شرطیت اور سببیت تینوں پائی جاتی ہیں۔ ''ظرفیت'' اس طرح کہ مامور بہ ادا کرنے کے بعد وقت بچ جاتا ہو۔ ''شرطیت'' کا معنی یہ ہے کہ وقت مامور بہ کی ادائیگی کے لئے شرط ہو، اور شرط کے لئے قانون یہ ہوتا ہے کہ مشروط کے آنے سے پہلے وہ کام نہیں ہوتا۔ لہٰذا وقت نہ ہو تو مامور بہ کا کرنا صحیح نہیں، اسی طرح اگر وقت گزر جائے تو مامور بہ ختم، پھر قضا لانی پڑے گی۔ ''سببیت'' اس طرح کہ وقت ایسا ہو کہ مامور بہ کے نفس وجوب یا وجوب ادا کے لئے سبب ہو، جیسے نماز کا وقت نماز کے لئے ظرف ہے کہ نماز کی ادائیگی کے بعد وقت کا کچھ حصہ بچ جاتا ہے۔ یہی وقت نماز کی ادائیگی کے لئے شرط ہے کہ جب تک وقت داخل نہ ہو نماز ادا نہیں ہو سکتی اور جب وقت گزر جائے تو نماز ذمے میں لازم

ہو جاتا ہے۔ یہ دلیل ہے شرطیت کی۔ اور یہی وقت ایسا ہے جو نفس وجوب کے لئے سبب ہے؛ کیوں کہ جب یہ وقت ہوتا ہے تب نماز ذمہ میں واجب ہوتی ہے۔

والأصل في هذا النوع : یہاں اعتراض ہوتا ہے کہ آپ نے مامور بہ مقید بالوقت کی پہلی قسم کے بیان میں وقت کی تین صفتیں ذکر کیں کہ وقت میں ظرفیت، شرطیت، سببیت تینوں ہوتی ہیں۔ شرطیت تو وقت کے ساتھ مل سکتی ہے؛ جب کہ ظرفیت اور سببیت کا اجتماع آپس میں نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ ظرف سے مظروف کا اور سبب سے مسبب کا تعلق ہوتا ہے۔ اور سبب میں قانون یہ ہے کہ پہلے سبب پورا پایا جاتا ہے، پھر مسبب پایا جاتا ہے؛ جب کہ ظرف میں قانون یہ ہے کہ مظروف اس کے اندر ہوتا ہے۔ مثلاً گلاس پانی کے لئے ظرف ہے تو پانی اس کے اندر ہے۔ وقت کو ظرف قرار دینے کا تقاضا یہ ہے کہ نماز وقت میں پڑھی جائے؛ جب کہ اسے سببیت قرار دینے کا یہ تقاضا ہے کہ جب وقت پورا ہوجائے تب پڑھی جائے۔ اس طرح نماز غیر وقت میں ہوگی جو صحیح نہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ ظرفیت اور سببیت کا اجتماع نہیں ہوسکتا تو آپ نے نماز کے لئے وقت کو شرط، ظرف اور سبب تینوں کیسے قرار دیا؟

جواب: نماز کے لئے ظرف پورا وقت ہے، لیکن سبب پورا وقت نہیں، بلکہ اس کا سبب وہی ایک سیکنڈ جزء لا یتجزی ہے جس سے ادا متصل ہے۔ مثلاً آپ چار رکعت پڑھتے ہیں تو یہ سیکنڈ جو تکبیر تحریمہ سے پہلے ہے یہی سبب ہے۔ یہ سیکنڈ پہلے ہے اور مسبب اس کے بعد۔ تین گھنٹے پورا وقت سبب نہیں کہ کہا جائے کہ تین گھنٹے گزر جائیں پھر پڑھو۔ اگر اول وقت میں نماز پڑھی جائے تو نماز کے ساتھ جو جز متصل ہے جسے جزء لا یتجزی یا ایک سیکنڈ کہیں وہی سبب ہے۔ اگر اس میں مامور بہ ادا نہیں کیا تو سببیت آخر تک منتقل ہوتی رہے گی۔ مثلاً سورج غروب ہونے والا ہے تو نماز کا وقت اب چار بجے کا وقت نہیں، بلکہ یہی غروب والا سیکنڈ سبب ہے اور ظرف پورا وقت ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مؤدی و مامور بہ کو دیکھیں گے کہ اس کی ادئیگی اول وقت میں ہوتی ہے

یا درمیانے وقت میں یا آخر وقت میں؟ اول وقت میں ادائیگی کی صورت میں سبب، وقت کا وہی جز ہے جو متصل للاداء ہے۔ اسی طرح اگر پیچھے ہٹتے جائیں تو آخر تک سببیت منتقل ہوتی جائے گی اور بالآخر دارو مدار آخر پر ہوگا۔ اگر آخری وقت کامل ہو تو مامور بہ کامل ہوگا۔ آخری وقت ناقص ہو تو مامور بہ بھی ناقص ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی آدمی نماز کے آخری وقت میں اسلام لائے یا نابالغ بالغ ہوجائے یا دیوانہ صحیح ہوجائے یا مسافر مقیم ہوجائے یا حائضہ پاک ہوجائے تو چونکہ سببیت متحقق ہوگئی، اس وجہ سے ان کے ذمہ میں نماز واجب ہوگئی۔ ادا نہیں کی تو اس کی قضا کرنی پڑے گی؛ کیوں کہ اس صورت میں دارومدار آخری وقت پر ہے۔

یہاں ایک اور سوال ہوتا ہے کہ مثلاً ایک بجے ظہر کا وقت شروع ہوا اور نماز دو بجے پڑھی۔ آپ کہتے ہیں وہ سیکنڈ جو متصل للاداء ہے وہ سبب ہے۔ اس سیکنڈ کو سبب بنانے کی کیا ضرورت؟ جو گھنٹہ گزر گیا پورے کو سبب کہنے میں کیا خرابی ہے؟

جواب: یہ تخطي من القليل إلى الكثير بلا عذر ہے۔ ایک سیکنڈ سے تخطی کرکے، اسے چھوڑ کر کے اس وقت کو سبب کہنا جس میں نماز ادا نہیں کی گئی تخطي من القليل إلى الكثير اور ترجیح بلا مرجح ہے کہ جس میں نہیں پڑھی اسے سبب کہیں۔ خواہ مخواہ کثیر کو سبب بنانا ترجیح بلا مرجح ہے۔

ثم كذلك إلى أن يتضيق الوقت: اسی طرح سببیت منتقل ہوتی رہے گی پہلے سے دوسرے جز کی طرف یہاں تک کہ اجزائے وقت میں سے آخری وقت بچ جائے، وہی آخری جز سببیت کے لئے متعین ہوجائے گا۔ مثلاً عصر کی نماز غروبِ شمس سے کچھ دیر پہلے شروع کی اور نماز کے دوران ہی سورج غروب ہوگیا تو نماز صحیح ہے؛ کیوں کہ جب آخری وقت میں نماز شروع کی تو اس کا سبب بھی وہ جز تھا جو متصل للاداء تھا اور وہ وقت ناقص ہے۔ جب نماز ذمہ میں ناقص واجب ہوئی اور اسے ناقص وقت میں ادا کیا تو صحیح ہے۔

دوسری صورت طلوعِ شمس سے پہلے نماز شروع کی اور دورانِ نماز سورج طلوع ہوگیا تو

اس صورت میں نماز صحیح نہیں؛ کیوں کہ طلوعِ شمس سے پہلے جو جز تھا وہ کامل تھا تو مامور بہ ذمہ میں کامل واجب ہوا؛ لہٰذا اس کی ادا ناقص وقت میں صحیح نہیں؛ کیوں کہ مدار آخری جز پر ہے۔

اگر کوئی کافر آخری وقت میں مسلمان ہو گیا یا نابالغ آخری وقت میں بالغ ہو گیا یا مسافر مقیم ہو گیا یا حائضہ پاک ہو گئی، ان سب کے لئے ایک سیکنڈ باقی تھا دو یا چار رکعت پڑھنے کا وقت نہیں تھا۔ پھر بھی نماز ذمہ میں واجب ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ ادا نہیں کر سکتا لیکن قضا لازم ہو جائے گی۔

جب کہ امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سبب تضییقِ وقت ہے کہ وقت تنگ ہو جائے۔ لہٰذا اگر کوئی وقت ختم ہونے سے چار منٹ پہلے مسلمان ہوا تو نماز واجب ہے، لیکن اگر دس سیکنڈ پہلے مسلمان ہوا تو نماز واجب نہیں۔

ولا يلزم على هذا: ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ایک شخص نے عصر کے اول وقت میں نماز شروع کی اور تین گھنٹے تک نماز پڑھتا رہا یہاں تک کہ غروبِ شمس کے بعد ختم کی تو نماز کی ابتدا تو کامل وقت میں کی اور ختم ناقص وقت میں ہوئی۔ آپ کے بیان کردہ اصول کے مطابق اس صورت میں اس کی نماز نہیں ہونی چاہیے؛ کیوں کہ کامل طور پر ذمے میں واجب ہوئی اور اس کی ادائیگی ناقص وقت میں ہوئی۔ لیکن آپ کہتے ہیں کہ نماز ہو گئی۔

جواب: پانچ، دس منٹ میں عصر کی نماز پڑھنا رخصت ہے اور تین گھنٹے کا سارا وقت نماز میں لگانا عزیمت ہے۔ اگر عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے تھوڑی گڑ بڑ ہو جائے تو شریعت نے اسے قابلِ مواخذہ قرار نہیں دیا۔

وأما إذا خلا الوقت: ادا کا حکم تو یہ ہے کہ سببیت میں انتقال ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ آخری وقت آجائے، لیکن قضا کے سبب میں جب وقت گزر جائے اور مامور بہ قضا ہو جائے تو پھر وقت میں انتقال کسی قسم کا نہیں، بلکہ پورا وقت اس کے لئے سبب ہوگا۔ لہٰذا اگر کسی کے ذمہ نماز رہ گئی اور وہ ناقص وقت میں قضا کرنا چاہے تو صحیح نہیں؛ کیوں کہ اب

وقت پورا حاصل ہے تو سبب کامل ہوا؛ اس لئے مامور بہ کی ادئیگی بھی کامل ہونی چاہیے۔ الغرض قضا کے لئے سبب کامل وقت ہے۔

والنوع الثاني ما جعل الوقت معيارًا له: مامور بہ مقید بالوقت کی نوع ثانی یہ ہے کہ وقت مامور بہ کے لئے معیار اور اس کے نفس وجوب کے لئے سبب ہو۔ یہ وقت صوم کا ہے۔ صوم کے لئے وقت کا معیار ہونا ظاہر ہے کہ صبح صادق اور غروب شمس کا دورانیہ بڑھنے سے روزہ بھی لمبا ہوتا ہے اور دورانیہ کم ہونے سے روزہ بھی چھوٹا ہوتا ہے۔ روزے کے بعد وقت نہیں بچتا، لہٰذا وقت روزے کے لئے معیار ہے۔

وقت روزے کے لئے سبب بھی ہے؛ کیوں کہ کہا جاتا ہے صوم رمضان۔ ''صوم'' کی اضافت ''رمضان'' کی طرف کی جاتی ہے اور اضافت اختصاص کا فائدہ دیتی ہے۔ اختصاص میں مسبب سبب کے ساتھ خاص ہوتا ہے تو روزہ بھی وقت کے ساتھ خاص ہوجائے گا، اس سے آگے پیچھے نہیں ہوسکتا۔ پھر علما کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ پورا مہینہ سبب ہے یا ہر ایک دن روزے کے لئے سبب ہے؟ لہٰذا روزے کا وقت روزے کے لئے معیار بھی ہے اور سبب بھی ہے۔

ومن حكمه: اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس میں دوسری چیز کے آنے کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی۔ نماز کا وقت تین گھنٹے کا ہو تو ادا بھی پڑھ سکتا ہے، نفل بھی پڑھ سکتا ہے۔ نماز کے وقت میں فرض کے علاوہ دیگر نمازوں کی ادائیگی کی صلاحیت ہے؛ جب کہ روزے کے وقت میں فرض روزے کے علاوہ کسی اور روزے کی گنجائش نہیں۔ لہٰذا اگر مطلق روزے کی نیت کی یا رمضان کے روزے کی نیت کی یا نفل روزے کی نیت کی یا قضا روزے کی نیت کی پھر بھی رمضان کا روزہ ہوگا؛ اس لئے کہ جب یہ وقت فرض روزے کے لئے متعین ہو چکا تو اب اس میں دوسرے کے آنے کی گنجائش نہیں؛ اس لئے دوسرے کی نیت بھی ختم۔ اگر کسی دوسرے روزے کی نیت کی تو بھی باطل ہوگی۔

إلا في المسافر ينوي واجبًا آخر: قرآن نے دو شخصوں: مریض اور مسافر کو

افطار کی اجازت دی اور دونوں کا حکم جدا ہے۔ مسافر کو روزہ افطار کرنے کی اجازت ہے۔ اگر وہ روزہ رکھتا ہے اور افطار نہیں کرتا ،لیکن نیت اس آج کے روزے کی نہیں کرتا، بلکہ قضا روزے کی کرتا ہے تو قضا کی نیت درست ہوگی یا رمضان کا روزہ ہوگا؟ صاحبین فرماتے ہیں رمضان کا روزہ ہوگا ،لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں قضا کا روزہ ہوگا ،یعنی جس کی نیت کی ہے وہی روزہ ہوگا؛ کیوں کہ جب شریعت نے اسے افطار کی اجازت دی تو رمضان اس کے حق میں شعبان کی طرح ہے اور شعبان میں قضا کرسکتا ہے؛ اس لئے یہاں بھی قضا کرسکتا ہے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ شریعت نے اجازت اس لئے دی کہ دورانِ سفر اسے تکلیف نہ ہو۔ جب اس نے روزہ رکھا تو معلوم ہوا کہ رخصت کی علت تکلیف نہیں پائی جاتی، لہٰذا رمضان ،رمضان رہا اور اس میں دوسرا روزہ آنہیں سکتا۔ اس وجہ سے یہ بھی نہیں آئے گا۔

ولو نوى النفل ففيه روايتان: یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب وہ کسی واجب یا قضا کی نیت کرے ،لیکن اگر نفل کی نیت کرے تو اب وہ نفلی ہوگا یا رمضان کا ہوگا؟

ففيه روايتان اس میں امام صاحب سے دو روایتیں ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ نفل ہوگا، دلیل وہی پہلی ہے کہ جب شریعت نے اسے اجازت دی تو رمضان اس کے حق میں رمضان نہ رہا۔ دوسری روایت یہ ہے کہ نفلی روزہ نہیں ہوگا ، بلکہ رمضان کا ہوگا؛ اس لئے کہ شریعت نے اجازت ایک خاص حالت اور عارضے کی وجہ سے دی۔ اگر یہ تکلیف برداشت کرسکتا ہے اور روزہ رکھ سکتا ہے تو اعلیٰ چھوڑ کر ادنیٰ کی طرف نہیں جائے گا۔

باقی اوپر کی صورت میں جو قضائے واجب کی نیت تھی وہ اس وجہ سے صحیح تھی کہ اس کی ضرورت تھی تاکہ آخرت کے مؤاخذے سے بچ جائے؛ جب کہ نفل کی صورت میں ضرورت نہیں، بلکہ حماقت ہے کہ زیادہ اجر رمضان میں ہے نفل میں نہیں۔ لہٰذا اس کی حماقت کا اعتبار نہیں ہوگا اور روزہ رمضان کا ہوگا، نفلی نہیں۔

وأما المريض فالصحيح عندنا: مریض کا مسئلہ مسافر کی طرح نہیں، بلکہ وہ جو

بھی نیت کرے اس کا روزہ فرض ہوگا اور نیت بے کار ہوگی۔ سوال یہ ہے کہ جب رخصت دونوں کے لئے ہے تو پھر مریض کا مسئلہ جدا کیوں؟ جواب یہ ہے مسافر کے ساتھ عجز حکمی وابستہ ہے اور مریض کے ساتھ عجزِ حقیقی وابستہ ہے۔ جب اس مریض نے روزہ رکھا تو عجز معتبر نہ ہوا؛ کیوں کہ اگر عجز حقیقی ہوتا تو روزہ نہ رکھ سکتا۔

وأما المسافر فيستوجب الرخصة: چونکہ مسافر کے حق میں خود سفر ''عجزِ حکمی'' کے قائم مقام ہے، چاہے مشقت ہو یا نہ ہو۔ لہٰذا مسافر کو رمضان میں فرض کے علاوہ دوسرے روزے رکھنے کی اجازت ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ اگر یہ مسافر سفر کے دوران مر گیا تو اس پر ان روزں کی قضا نہیں ؛ اس لئے جو روزے پہلے چھوڑ چکا ان کی قضا کر سکتا ہے؛ کیوں کہ اگر وہ رہ گئے تو عذاب کا مستحق بن جائے گا تو اس سزا سے بچنے کے لئے اگر قضا کی نیت کرے تو بطریق اولی صحیح ہوگا۔ فيتعدى سے اشارہ ہے کہ یہ حکم دلالت النص کے طور پر بطریق اولویت ثابت ہے۔

ومن هذا الجنس الصوم المنذور: نذرِ معین کا روزہ بھی مامور بہ مقید بالوقت کے قبیل سے ہے۔ مثلاً کسی نے نذر مانی کہ میں جمعہ کا روزہ رکھوں گا، تو چونکہ خاص دن کے روزے کی نذر ہے، لہٰذا اس کا حکم بھی مقید بالوقت والا ہوگا۔ جب نذر مانی کہ جمعے کے دن روزہ رکھوں گا تو اب رورزہ رکھنا واجب ہوگیا۔ اگر قسم کھائی کہ نہیں رکھوں گا تو نہ رکھنا واجب ہے۔ پہلی صورت میں نہ رکھنے اور دوسری صورت میں رکھنے کی صورت میں کفارہ یمین واجب ہوگا۔

نذر اس چیز کی ہوتی ہے جس کا کرنا اور چھوڑنا بندے کے اختیار میں ہو ایسے فعل میں کسی ایک پہلو کو معین کرنے کو نذر کہا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے نذر مانی کہ رمضان کا پہلا روزہ رکھوں گا تو اسے نذر نہیں کہا جائے گا؛ کیوں کہ رمضان کے روزے کے متعلق رکھنے اور نہ رکھنے کا اختیار نہیں۔ چونکہ نذر ماننے سے ایک پہلو متعین ہوجاتا ہے، لہٰذا جس کا کرنا متعین ہوجائے اسے ''واجب'' کہتے ہیں اور جس کا نہ کرنا متعین ہوا اسے

"ممتنع"، کہا جاتا ہے۔ نفل امکان خاص کے درجہ میں ہوتا ہے کہ کرو یا نہ، کرنے اور نہ کرنے و دونوں کا اختیار ہوتا ہے۔ امکان خاص اور واجب دونوں متضاد صفتیں ہیں اور دونوں آپس میں قسیم ہیں۔ جب نذر مانی تو نفل واجب بن گیا، اب نفل نہ رہا؛ کیوں کہ اگر اب بھی نفل رہے تو دو متضاد صفتوں کا اجتماع لازم آئے گا جن میں ایک وجود کی اور دوسری عدم کی ہوگی اور ایسا نہیں ہوسکتا۔ جب نذر ماننے سے نفل والا امکان ختم ہوگیا تو یہ بھی رمضان کی طرح معین ہوگیا اور اس میں غیر کے آنے کی گنجائش نہ رہی۔

لكنه إذا صامه عن كفارة: دوسری بات کا بیان ہے کہ اگر چہ نذر معین کے روزے میں نفل نہیں آسکتا، لیکن اگر کوئی نذرِ معین کے روزے کے بجائے قضا کا روزہ یا کفارے کا روزہ رکھے تو ممکن ہے یا نہیں؟ فرماتے ہیں کہ یہ ممکن ہے؛ کیوں کہ نذرِ معین کی طرح قضا اور کفارے کا روزہ بھی واجب ہے اور واجب واجب کا مقابلہ کرسکتا ہے۔ لہٰذا اگر قضا یا کفارے کی نیت کی تو قضا اور کفارے کا روزہ شمار گا؛ کیوں کہ اس صورت میں جو تعیین ہوئی وہ ناذِر کی وجہ سے ہوئی اور ناذر کی تعیین اس کی ولایت تک ہی محدود رہے گی اور اس کی حد روزہ نفلی کی ممانعت تک ہی ہے کہ اس وقت نفلی روزہ نہیں رکھ سکتا۔

فأما فيما يرجع إلى حق صاحب الشرع: لیکن جو خالق کا حق ہے کہ قضا اور کفارے کے روزے رمضان اور ایامِ محرمہ کے علاوہ کسی بھی دن رکھے جاسکتے ہیں تو ناذِر کی تعیین اس حد تک تجاوز نہیں کرے گی۔ لہٰذا معین روزے کی نذر کے باوجود اسی دن قضا یا کفارے کا روزہ رکھنا صحیح ہے۔ نذرِ معین سے تعیین نفل کی ہوئی جس کا کرنا اور چھوڑنا بندے کے اختیار میں تھا؛ کیوں کہ نفل بندے کا حق ہے رکھے یا نہ رکھے، اور بندے نے نذر کی وجہ سے اپنے حق کو ایک پہلو کے ساتھ مقید کردیا۔ اور قضا و کفارہ اللہ تعالی کا حق ہے تو بندے کی تعیین اللہ تعالی کے حق میں دخل اندازی کرے کہ نہ قضا ہوسکے نہ کفارہ اس طرح نہیں ہوگا؛ اس لئے اگر قضا اور کفارے کی نیت کی تو دونوں ہوجائیں گے، لیکن اگر نفل کی نیت کی تو نفل نہ ہوگا، بلکہ اپنی نذر جو معین ہے وہ ہوجائے گی۔

والنوع الثالث الموقت بوقت مشكل توسعه: مامور بہ مقید بالوقت کی تیسری قسم جہاں وقت کا ظرف یا معیار ہونا مشتبہ ہو، یعنی من وجہ اس میں ظرفیت ہو اور من وجہ اس میں معیاریت ہو۔ اس کی تعبیر تین طرح سے ہوسکتی ہے:

① الموقت بوقتٍ مشكلٍ توسعه.

② الموقت بوقتٍ مشكلٍ تضيقه.

③ الموقت بوقتٍ مشكل توسعه وتضيقه.

مشكلٍ توسعه جس کی ظرفیت مشتبہ ہو، یعنی اس میں معیاریت کا بھی احتمال ہو۔ مشكلٍ تضيقه جس کی معیاریت مشتبہ ہو، یعنی اس میں ظرفیت کا بھی احتمال ہو۔ مشكل توسعه وتضيقه جس کی ظرفیت اور معیاریت دونوں مشتبہ ہوں۔ تینوں تعبیریں ہوسکتی ہیں۔ ''توسع'' کا معنی ظرفیت اور ''تضیق'' کا معنی معیاریت۔ بہر حال توسع کی قید ہو یا تضیق کی یا دونوں کی تینوں کا مآل واحد ہے، یعنی وقت من وجہٍ ظرف اور من وجہٍ معیار ہو۔

یہ وقت حج کا وقت ہے کہ حج ادا کرنے کے لئے جو وقت ملا اس میں معیاریت اور ظرفیت دونوں کا احتمال ہے۔ اس کے لئے دو دلیلیں ہیں: پہلی دلیل عمر کے اعتبار سے ہے کہ فإنه فرض العمر پوری زندگی میں اللہ جل جلالہ نے ایک ہی حج فرض کیا۔ مثلاً اس سال کسی پر حج فرض ہوا تو ممکن ہے کہ وہ اسی سال مر جائے تو وقت اس کے حق میں معیار ہوا، اور ممکن ہے کہ اس سال نہ مرے، چھ سات سال اور بھی زندہ رہے تو اس کے حق میں وقت ظرف ہوا؛ کیوں کہ وقت بچ گیا۔ پہلی صورت میں یہی سال حج کے لئے متعین ہوا؛ اس لئے معیاریت ہوئی، اور دوسری صورت میں کسی بھی سال حج ادا کرسکتا ہے تو یہ عمر اس حج کے لئے ظرف بنی۔ چونکہ زندہ رہنا مشتبہ ہے تو ظرفیت اور معیاریت بھی مشتبہ ہے۔

دوسری دلیل ایک سال کے حج کے لحاظ سے ہے۔ حج کے مہینے پورے سال میں تین ہیں: شوال، ذوالقعدہ، اور ذوالحج کے ۱۳ / دن۔ حج کا احرام شوال سے باندھنا جائز ہے، شوال سے پہلے حج کا احرام باندھنا مکروہ تحریمی ہے۔ اب شوال، ذوالقعدہ اور ذوالحجہ کے

۱۳ / دن ڈھائی مہینے بنے۔ان ڈھائی مہینوں میں ایک ہی حج ہوسکتا ہے دونہیں ہوسکتے۔ اس لحاظ سے ''وقت'' حج کے لئے معیار ہے کہ جس طرح ایک دن میں ایک ہی روزہ رکھا جاسکتا ہے دونہیں رکھے جاسکتے۔ دوسری طرف دیکھا جائے تو حج کے افعال صرف آٹھ دنوں میں ادا کئے جاتے ہیں، باقی دو ماہ پانچ دن بچ جاتے ہیں۔جس طرح نماز صرف پانچ ، دس منٹ میں پڑھی جاتی ہے، دو گھنٹے بچ جاتے ہیں تو اس اعتبار سے وقت حج کے لئے ظرف ہے۔لہٰذا حج میں معیاریت اور ظرفیت دونوں مشتبہ ہیں۔

ومن حكمه أن عند محمدٍ : حج میں دو پہلو ہیں: ① توسع، ② تضیق ۔امام محمد رحمہ اللہ نے توسع اور ظرفیت کو اختیار کیا، یعنی اگر کسی شخص پر حج فرض ہوا تو ضروری نہیں کہ اسی سال حج ادا کرے۔البتہ اس بات کا لحاظ رکھے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ حج اس سے چلا نہ جائے۔ اگر پوری زندگی گزر گئی اور ادا نہ کیا تو گناہ گار ہوگا۔جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے تضیق اور معیاریت کو ترجیح دی۔فرماتے ہیں جس سال فرض ہوا اسی سال ادا کرنا ضروری ہے۔اگر اسی سال ادا نہ کیا تو یہ شخص فاسق، گناہ گار اور مردود الشہادۃ ہوگا، اور یہ حکم اس وقت تک ہوگا جب تک حج ادا نہ کرے۔لیکن دونوں ائمہ کا اتفاق ہے کہ جب بھی ادا کرے گا ادا ہی شمار ہوگا قضا نہیں ہوگا۔اختلاف صرف گناہ گار ہونے میں ہے۔

حتى يبقى النفل مشروعًا: چونکہ اس میں ظرفیت کا احتمال بھی ہے، اس وجہ سے اگر ایک شخص پر حج فرض ہے اور وہ باوجود اس کے نفلی حج کا احرام باندھ کر شوال میں حج کرنے کے لئے روانہ ہو تو دونوں حضرات: امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اس کا نفلی حج ادا ہو جائے گا۔ یہ اس طرح ہے جیسے وقت نماز کے لئے ظرف ہے۔لہٰذا اس وقت میں اگر فرض پڑھے جائیں تو فرض ادا ہوں گے، نوافل پڑھے جائیں تو بھی درست ہے۔جس طرح وہاں دو چیزیں آسکتی ہیں یہاں بھی آسکتی ہیں۔

وجوازه عند الإطلاق: باقی رہا لا بشرط شيء کا درجہ، یعنی مطلق یہ کہا کہ میں حج پر جاتا ہوں، نہ نفل کی نیت کی، نہ فرض کی نیت کی تو اس صورت میں فرض ادا ہوگا۔اگر یہ

کہا جائے کہ فرضیت کے لئے قرینہ کیا ہے؟ وقت تو ظرف تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ قرینہ حالِ مسلم ہے؛ کیوں کہ مسلمان کی حالت دلالت کر رہی ہے کہ جب اس کے ذمہ فرض ہوتا ہے تو یہ پہلے فرض پڑھتا ہے، نفل نہیں پڑھتا۔ ماتن کی تعبیر مشکل توسعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک امام محمد کا مسلک پسندیدہ ہے۔

فصل في حكم الواجب بالأمر

الواجب سے الثابت مراد ہے اور امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا وجوب کی دو قسمیں ہیں: (1) اداء (2) قضا۔

ادا کہتے ہیں: تسليم عين الواجب بسببه إلى مستحقه وہ چیز جو اپنے سبب کی وجہ سے ذمہ میں ہو اسے بعینہ ادا کر کے اپنے مستحق کے حوالے کرنا۔ بسببه، أي: بنصه یعنی نص سے جو واجب ہوئی ہے۔ عين الواجب بعینہ وہی چیز ادا کرنا جو ذمہ میں واجب ہوئی۔ مستحقه مستحق سے مراد خالق کائنات ہے۔ حوالہ کرنے کا مطلب ہے کر کے دکھانا۔ لہٰذا یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ تسلیم سے انتقال مراد ہے اور نماز روزہ اعراض کے قبیل سے ہیں جن میں انتقال نہیں ہوتا؛ کیوں کہ تسلیم کا معنی کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانا، یعنی کر کے دکھانا ہے تاکہ خالق کا حق ادا ہو اور اس کے امر کی تعمیل ہو کہ جس طرح اس نے کہا ہم نے کر کے دکھایا۔

وقضاء وهو إسقاط الواجب: جو چیز ذمہ میں واجب ہو چکی اس سے مثل کے ساتھ سبک دوش ہونا نہ کہ عین کے ساتھ۔ مثل بھی من عنده اپنی طرف سے ہو۔ هو حقه یہ من عنده کی تاکید ہے جو اس بندے کا حق ہو۔ مثلاً کل کی ظہر ادا نہیں کی تو ذمہ میں واجب ہو گئی۔ آج جب ان کی قضا کی تو قضا شدہ چار رکعتیں آج کی چار رکعتوں کے مثل ہیں۔ چونکہ یہ چار رکعتیں ایسے وقت میں پڑھیں جس میں اختیار تھا اس قضا کی بھی اجازت تھی اور دوسرا فرض، نفل وغیرہ کی بھی اجازت تھی تو اپنی طرف سے اس وقت کا ایک حصہ نکال کر گزشتہ کل کے واجب کا مثل ادا کر کے بری الذمہ ہوا۔

اگر من عنده کی قید نہ ہوتی تو قضا اور ادا ایک ہو جاتے؛ کیوں کہ قضا اپنا حق ہوتا ہے اور ادا اللہ کا حق ہوتا ہے، یعنی ادا کا وقت اللہ تعالی کا دیا ہوا ہوتا ہے۔ اگر کوئی آج کی

ظہر پڑھ رہا ہے تو وہ ایسے وقت میں پڑھ رہا ہے جو اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور اللہ تعالیٰ نے مقرر کیا۔ اگر کل کی ظہر پڑھ رہا ہے تو اپنے حق میں سے اللہ تعالیٰ کا حق ادا کر رہا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اپنے حق میں سے اللہ تعالیٰ کے حق کو ادا کرنا قضا، اور اللہ تعالیٰ کے حق میں سے اللہ تعالیٰ کا حق ادا کرنا ادا ہے۔

واختلف المشايخ في أن القضاء: علما کا اختلاف ہے کہ وجوبِ قضا کا سبب (سبب سے وقت مراد نہیں خطابِ خداوندی اور نص مراد ہے) وہی ہے جو وجوبِ ادا کا ہے یا وجوبِ قضا کا سبب کوئی جدید ہے، مثلاً: ﴿ أَقِيمُوا الصَّلٰوةَ ﴾ [البقرة: ۴۳] ایک نص ہے جس نے نماز کی ادائیگی کو ہم پر واجب کیا، لیکن اگر ہم نے نماز نہیں پڑھی اور کل اس کی قضا کریں تو اس کا سبب یہی ﴿ أَقِيمُوا الصَّلٰوةَ ﴾ [البقرة: ۴۳] ہے یا اس کے لئے کوئی سبب جدید ہوگا؟

محققین علمائے احناف فرماتے ہیں کہ وجوبِ قضا کا سبب وہی ہے جو وجوبِ ادا کا ہے؛ کیوں کہ جو چیز ذمہ میں لگ چکی ہے اس سے بری ہونے کے تین طریقے ہیں:

① بندہ وہ کام کر کے دکھائے۔

② صاحبِ حق اپنا حق معاف کر دے۔

③ بندہ اس کام کرنے سے عاجز ہو۔

اب ادا بھی نہیں کیا تو پہلی بات نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے معاف بھی نہیں کیا تو دوسری بات بھی نہیں۔ تیسری صورت یہ تھی کہ بندہ اس کام کے کرنے سے عاجز ہو۔ اس میں دو چیزیں ہیں:

① نفس نماز ② وقت کی فضیلت۔ وقت تو چلا گیا اور نماز قضا ہو چکی؛ جب کہ فضیلتِ وقت ایک ایسی چیز ہے جس کا کوئی مثل نہیں۔ فضیلتِ وقت سے تو بندہ عاجز ہے، لیکن نفس نماز جو ﴿ أَقِيمُوا الصَّلٰوةَ ﴾ [البقرة: ۴۳] سے ذمہ میں لگی تھی اس سے عاجز نہیں۔ ان چار رکعتوں کا مثل آج بھی پڑھ سکتا ہے تو محققین کا مذہب یہی ہے کہ قضا کا موجب وہی سبب ہے جو ادا کا تھا۔

بعض دیگر احناف کا مسلک یہ ہے کہ قضا اور ادا کے لئے سبب جدا ہے، مثلاً ادا کے لئے

﴿ أَقِيمُوا الصَّلٰوةَ ﴾ [البقرة:۴۳]، اور قضا کیلئے حدیث ہے: ((من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها)) کہتے ہیں یہ نص جدید ہے جو موجب قضا ہے۔ اسی طرح روزے کے ادا کے لئے نص ہے ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [البقرة:۱۸۵] جو رمضان کے ماہ میں ہو وہ روزہ رکھے۔ اگر کسی نے روزے نہ رکھے تو اس کے لئے نص جدید ہے ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [البقرة:۱۸۴] جو مریض ہو یا مسافر ہو وہ دوسرے دنوں میں روزے رکھے۔

اور جہاں نصِ جدید نہ ہو جیسے اعتکاف یا نذر معین فوت ہو جائے تو کہتے ہیں کہ اس صورت میں سبب فوات یا تفویت ہے۔ ''فوات'' کا معنی ہے فوت ہو جانا۔ ''تفویت'' کا معنی ہے عمداً فوت کرنا۔ ہم کہتے ہیں کہ نص جدید یعنی فوات وتفویت یہ سب مذکر ومنبّہ ہیں ((من نام عن صلاة)) یا ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا ﴾ [البقرة: ۱۸۴] یہ تنبیہ کر رہے ہیں کہ ﴿ أَقِيمُوا الصَّلٰوةَ ﴾ [البقرة:۴۳] اور ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ ﴾ [البقرة:۱۸۵] کی وجہ سے جو چیز ذمہ میں لگ چکی وہ ابھی تک باقی ہے۔ یہ اسباب مستقلہ نہیں، بلکہ مذکر ومنبّہ ہیں۔

وفيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان: اگر قضا کا موجب وہی ہو جو ادا کا موجب ہے تو اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ ایک شخص نے نذر مانی کہ اس رمضان کا اعتکاف بیٹھوں گا، اور اعتکاف نہیں کیا تو دوسرے رمضان میں اس اعتکاف کی قضا صحیح ہونی چاہیے؛ کیوں کہ وہ پہلے رمضان کی مثل ہے جیسا کہ امام زفر کا مسلک ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ اعتکاف رمضان کے ضمن میں تھا، رمضان ختم ہو گیا، اب روزہ نہیں تو عاجز ٹھہرا۔ لہٰذا اعتکاف معاف ہوا جیسا کہ امام ابو یوسف کا مذہب ہے۔ لیکن آپ دونوں باتوں کے قائل نہیں، بلکہ کہتے ہیں کہ وہ شخص اگلے رمضان کا انتظار نہیں کرے، بلکہ کسی اور مہینے میں نفلی روزے رکھ کر ان کے ضمن میں اعتکاف بیٹھے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ قضا کا موجب وہ نہیں جو ادا کا موجب ہے؛ کیوں کہ ادا کا موجب رمضان کا روزہ تھا۔ لہٰذا اسے یا تو اگلے رمضان کا انتظار کرنا چاہیے یا عاجز ہونے کی وجہ سے اس اعتکاف کی قضا اس سے معاف ہو جائے؛

جب آپ دونوں کے قائل نہیں، تو معلوم ہوا کہ قضا کا موجب سبب جدید ہے۔

جواب: چونکہ اعتکاف روزے کے بغیر نہیں ہوتا، لہٰذا جب اس نے اعتکاف کی نیت کی تو اس کے ضمن میں نفلی روزوں کی نیت بھی آ گئی۔ چونکہ رمضان کے روزوں کو نفلی روزوں پر فضیلت حاصل ہے، اس وجہ سے ہم نے کہا کہ فضیلت کی وجہ سے یہ اعتکاف ان روزوں میں ادا کرے۔ لیکن جب اس نے صرف روزے رکھے اعتکاف ادا نہ کیا تو اعتکاف کا اصل لوٹ کر آیا، اور اعتکاف کا اصل نفلی روزہ تھا، اس لئے دوسرے رمضان کا انتظار نہیں کیا جائے گا؛ کیوں کہ وہ امرِ موہوم ہے کہ مبادا یہ پہلے مر جائے اور اعتکاف اس کے ذمہ میں رہ جائے۔

ثم الأداء المحض ما يؤديه الإنسان: ادائے محض کی تین قسمیں ہیں: (1) ادائے کامل، (2) ادائے قاصر، (3) اداء شبیہ بالقضاء۔

''ادائے کامل'' اسے کہتے ہیں جس میں ذات اور وصف دونوں کا لحاظ ہو، یعنی مامور بہ کو اس طریقے پر ادا کیا جائے جس طریقے پر وہ واجب کیا گیا۔ نہ اس میں وقت کا تغیر ہو اور نہ التزام کا، جیسے نماز با جماعت ادا کرنا۔ ہم پر نماز جماعت کے ساتھ فرض کی گئی، لہٰذا نماز با جماعت ادا کرنا ادائے کامل ہے۔

''ادائے قاصر'' یہ ہے کہ وقت میں تغیر نہ ہو، لیکن وصف میں تغیر ہو، جیسے منفرداً نماز پڑھنا۔ یہ ''ادا'' اس لئے ہے کہ وقت میں پڑھی گئی اور ''قاصر'' اس لئے ہے کہ جماعت سے نہیں پڑھی۔ چونکہ با جماعت جہری نماز میں جہر واجب ہے اور وجوب صفتِ کمال ہے جو منفرد کے حق میں ساقط ہے؛ لہٰذا معلوم ہوا کہ اس کی نماز کامل نہیں۔ اگر کامل ہوتی تو جہر ساقط نہ ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ادائے کامل کی جہری نماز میں امام جہر چھوڑ دے تو سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔

''اداء شبیہ بالقضاء'' جیسے امام کے فارغ ہونے کے بعد لاحق کا باقی نماز ادا کرنا۔ لاحق کی نماز ''ادا'' اس لئے ہے کہ وقت وہی ہے جس میں نماز فرض کی گئی ہے۔ ''شبیہ بالقضاء'' اس وجہ سے ہے کہ جس طرح لازم کی گئی اس طرح پورا نہیں کیا۔ ادا ہونے کا ثمرہ

یہ ہے کہ نمازی کا ذمہ فارغ ہو جائے گا، اور قضا ہونے کا ثمرہ یہ ہے کہ دوران نماز اقامت کی نیت سے اس کا فرض تبدیل نہیں ہوگا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر ادا مع الوصف ہے تو ادائے کامل، یعنی وقت اور وصف دونوں کا لحاظ ہے۔ اگر وقت تو ہے مگر وصف میں تغیر ہے تو ادائے قاصر ہے، جیسے منفرد۔ اور اگر ایسا ہے کہ جس طرح لازم کیا تھا اس طرح پورا نہ کیا، اگرچہ وقت باقی ہو تو اداء شبیہ بالقضاء ہے، جیسے لاحق۔ پھر اس پر دو تفریعیں کیں: ایک لاحق کی، دوسری مسبوق کی۔ اب قانون یہ ہوا کہ جو محض قضا ہے اس میں نیت سے تبدیلی نہیں آتی، اس طرح شبیہ بالقضاء میں بھی تبدیلی نہیں آئے گی۔

والقضاء نوعان: قضا کی دو قسمیں ہیں:

① قضاء بمثل معقول ② قضاء بمثل غیر معقول۔

قضا بمثل معقول: وہ قضا ہے جو مدرک بالعقل ہو، یعنی عقل کہے کہ جو چیز فوت ہو گئی یہ اس کی مثل ہے، جیسے نماز کی قضا نماز سے، روزے کی قضا روزے سے قضا بمثل معقول ہے؛ کیوں کہ عقل فیصلہ کرتی ہے کہ نماز کا مثل نماز اور روزہ کا مثل روزہ ہے۔

قضا بمثل غیر معقول: وہ ہے جو مدرک بالعقل نہ ہو۔ اس میں قانون یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی جگہ پر محدود ہوتی ہے، اس پر کسی اور چیز کو قیاس نہیں کیا جاتا، مثلاً روزے کی قضا فدیہ کے ساتھ۔ ''فدیہ'' غلہ یا پیٹ بھر کر کھانے کا نام ہے، اور ''روزہ'' بھوک کا نام ہے۔ دونوں میں تقابل تضاد کا ہے۔

اسی طرح شیخ فانی کا حجِ بدل ادا کروانا قضا بمثل غیر معقول ہے؛ کیوں کہ حج افعال کا نام ہے، اور افعال اعراض کے قبیل سے ہیں۔ شیخِ فانی نے جو نفقہ دیا وہ جوہر ہے۔ جوہر اور عرض میں کسی قسم کی معقولیت نہیں، بلکہ تضاد کا علاقہ ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ مثل بن سکتا ہے؛ کیوں کہ شریعت نے اس کی اجازت دی۔ یہ قضا بمثل غیر معقول ہے۔

قضا مشابہ بالاداء کو اس لئے بیان نہیں کیا کہ وہ پہلی دو قسموں میں سے کسی ایک میں

داخل ہو جاتی ہے۔ اگر اس کی مماثلت کا ادراک عقل کے ذریعے ہو سکے تو مثل معقول میں داخل ہے۔ اگر عقل سے نہ ہو تو غیر معقول میں داخل ہے۔

لكنه يحتمل أن يكون معلولاً بعلة العجز: ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قضا بمثل غیر معقول اپنی جگہ پر محدود ہوتی ہے، اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ اگر میت کی نمازیں فوت ہوں اور ورثا نمازوں کا فدیہ ادا کریں تو جائز ہے۔ آپ نے نماز کو روزے پر قیاس کیا۔ حالانکہ روزے کے بدلے فدیہ کا حکم غیر معقول ہے، جس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔

جواب: جس طرح روزے میں علت ''عجز'' ہے، اسی طرح نماز میں بھی عجز ہے، اس کے باوجود نماز میں فدیہ والا حکم قیاساً نہیں بلکہ احتیاطاً ہے، اور احتیاط کی دلیل یہ ہے کہ امام محمد نے ''زیادات'' میں کہا: ورجونا القبول منه إن شاء الله قیاسی مسئلہ میں ان شاء اللہ نہیں کہا جاتا تو معلوم ہوا کہ یہ حکم قیاساً نہیں بلکہ احتیاطاً ہے۔

ولا نوجب التصدق بالشاة: مسئلہ یہ ہے کہ کسی غریب نے قربانی کی نذر مانی یا قربانی کے لئے جانور خریدا اور عید کے دنوں میں قربانی نہ کر سکا تو حکم یہ ہے کہ اگر بعینہ وہی جانور باقی ہے تو اسے ذبح کرے، اگر وہ نہیں تو اس کی قیمت صدقہ کرے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ قربانی کے دنوں میں جانور ذبح کرنا غیر معقول عبادت ہے؛ کیوں کہ عقل کہتی ہے کہ یہ کیسی عبادت جس میں مخلوقِ خدا کو ذبح کرنا اور تعذیب دینا ہو۔ جب عبادت غیر مدرک بالعقل ہے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی قضا نہ ہو، لیکن آپ اس کے قائل ہیں کہ قربانی کے دنوں کے بعد وہی جانور موجود ہو تو اسے ذبح کرے، ورنہ اس کی قیمت صدقہ کرے۔

جواب: قربانی کے جانور کے بدلے صدقہ کرنا احتیاط ہے قیاس نہیں؛ کیوں کہ قربانی میں دو احتمال ہیں: اللہ تعالیٰ کی رضا کے لئے جانور ذبح کرنا مقصود ہے، اور راجح یہی ہے۔ لہٰذا جانور موجود ہونے کی صورت میں ہم نے بھی احتیاطاً اسی جانور کو ذبح کرنے کا حکم دیا۔ اگر مقصود نفقہ ہو تو قربانی کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ ایام اللہ تعالیٰ کی طرف سے ضیافت کے

ہیں۔لہٰذا ان میں مال خرچ کر کے اللہ تعالیٰ کے بندوں کی مہمان نوازی کرو؛ اسی لئے جانور ذبح کرنے کا حکم آیا، لیکن جب وہ دن گزر گئے تو حکم دوبارہ اصل مقصود، یعنی صدقے کی طرف لوٹے گا۔لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ اگر جانور نہ ہوتو اس کی قیمت صدقہ کرے۔

ولهذا قال أبو يوسف رحمه الله: غیر معقول جس کی مثل نہ ہو اس کی قضا نہیں ہوتی؛ اس لئے امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں ایک شخص نے عید کی نماز میں امام کو رکوع میں پایا تو اس کے ذمہ سے تکبیرات زوائد ساقط ہو جائیں گی؛ کیوں کہ ان کا محل قیام تھا اور وہ عبادت غیر معقول تھی، لہٰذا یہ شخص اللہ اکبر کہہ کر رکوع میں چلا جائے گا۔لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ شخص رکوع میں ہی تین مرتبہ ہاتھ اٹھائے بغیر تکبیرات زوائد کہے گا اور سبحان ربی العظیم نہیں کہے گا؛ کیوں کہ رکوع کی تسبیحات کہنا سنت اور تکبیراتِ زوائد واجب ہیں، اور رکوع کی حالت بھی نصف قیام کے برابر ہے۔چونکہ رکوع کی حالت میں قیام من کل الوجوہ فوت نہیں ہوا؛ اس لئے وہ رکوع میں تکبیرات کہے گا۔

وهذه الأقسام كلها يتحقق في حقوق العباد: ادا اور قضا کی تمام اقسام: ادائے کامل، ادائے قاصر، اداء شبیہ بالقضاء؛ اسی طرح قضا بمثل معقول، قضا بمثل غیر معقول، اور قضا شبیہ بالاداء جس طرح حقوق اللہ میں پائی جاتی ہیں، اسی طرح حقوق العباد میں بھی پائی جاتی ہیں۔

ادائے کامل: یہ ہے کہ ایک آدمی نے کسی کا غلام غصب کیا، پھر وہی غلام اس شخص کو لوٹا دیا۔یہ ادائے کامل ہے؛ کیوں کہ جسے غصب کیا، اسی کو بعینہ اسی صفت کے ساتھ لوٹایا۔

ادائے قاصر: یہ ہے کہ غلام غصب کیا اور غلام غاصب کے پاس آ کر مقروض بن گیا یا اس نے کوئی جنایت کی جس کی وجہ سے تاوان لازم ہوا۔چنانچہ غاصب نے مالک کو واپس کر دیا تو یہ ادا تو ہے؛ کیوں کہ جو چیز غصب کی وہی واپس کی، لیکن وصف وہی نہیں؛ کیوں کہ جب غلام غصب کیا اس وقت مشغول بالدین نہیں تھا، اس وجہ سے یہ ادائے قاصر ہے۔

اداء شبیہ بالقضاء: یہ ہے کہ شادی کے وقت بطورِ مہر کسی اور کے غلام کو مقرر کیا اور

شادی کے بعد وہی غلام خرید کر بیوی کے حوالے کیا۔ اس اعتبار سے کہ جو غلام مقرر کیا اسے ہی مہر میں دیا یہ ادا ہے۔ شبیہ بالقضاء اس وجہ سے کہ شادی کے وقت شوہر کی ملک نہیں تھا بلکہ شادی کے بعد خریدنے کی وجہ سے اس کا مالک بنا، پھر بیوی مالک بنی۔ تو غلام میں ملک تبدیل ہوگئی اور تبدلِ ملک سے تبدل عین ہوتا ہے، گویا کہ دوسری چیز دی۔ اس کی دلیل حضرتِ بریرہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ جب ان کے پاس صدقے کا گوشت آیا تو انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یہ صدقہ ہے، اور آپ صدقہ تناول نہیں فرماتے۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: آپ کے لئے صدقہ تھا، ہمارے لئے ہدیہ ہے۔

وضمان الغصب قضاء بمثل معقول: قضا بمثل معقول کی دو قسمیں ہیں: کامل، قاصر۔ ''کامل'' یہ ہے کہ واپس کی جانے والی چیز صورتاً و معناً مغصوبہ چیز کے مثل ہو، جیسے گندم کا ایک من غصب کیا اور استعمال کرنے کے بعد اس کے بدلے ایک من گندم دے دی۔ ''قاصر'' یہ ہے بدلے میں دی جانے والی چیز معناً تو مغصوبہ چیز کے مثل ہو، لیکن صورتاً نہ ہو، جیسے مغصوب شے ذوات القیم میں سے ہو، مثلاً حیوان یا ذوات الامثال میں سے ہو، مگر بازار میں دستیاب نہ ہو تو مغصوب کی قیمت دینا قضا بمثل معقول قاصر ہے۔

قضا بمثل غیر معقول، جیسے: قتلِ خطا میں دیت دینا، یا غلطی سے ہاتھ پاؤں کاٹنے کی صورت میں ضمان ادا کرنا قضا تو ہے، لیکن بمثل غیر معقول؛ کیوں کہ جان اور مال؛ اعضا اور رقم کے درمیان کسی قسم کی مماثلت نہیں۔

قضاء مشابہ بالاداء: یہ ہے کہ کسی آدمی نے مہر میں غیر معین غلام کو مقرر کیا، لہٰذا مہر ادا کرنے کے لئے درمیانے درجے کا غلام خرید کر دے تو ادا ہے، لیکن اگر اس کی قیمت دے تو یہ قضا مشابہ ادا ہے۔ ''قضا'' اس لئے کہ مہر میں غلام تھا؛ جب کہ ادائیگی میں رقم دی۔ اور ''شبیہ بالادا'' اس لئے کہ جس غلام کو مقرر کیا تھا وہ غیر معین تھا، اس کی تعیین قیمت ہی سے ہو سکتی ہے کہ درمیانہ غلام دیا جائے اور اوسط کا پتہ قیمت کے بغیر نہیں چل سکتا، اس لحاظ سے یہ ادا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عورت کو رقم لینے پر مجبور کیا جائے گا۔

ثم الشرع فرق بين وجوب الأداء: قدرت کی دو قسمیں ہیں:

① قدرتِ حقیقیہ، ② قدرتِ متعارفہ۔

قدرتِ حقیقیہ: توفیق خداوندی کا نام ہے جو فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور اس کام کے لئے علت ہوتی ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ توفیق نہ دیتا تو ظاہر ہے کہ یہ کام نہ کرسکتا۔

قدرتِ متعارفہ کا مطلب یہ ہے کہ کام کرنے کے لئے جن اسباب اور آلات کی ضرورت ہے وہ تمام کے تمام ٹھیک ٹھاک ہوں، مثلاً پڑھنے کے لئے استاد کی ضرورت ہوتی ہے، مدرسے کی ضرورت ہے، کتاب کی ضرورت ہے وہ تمام کے تمام مہیا ہوں۔ یہ قدرت فعل سے مقدم ہوا کرتی ہے اور فعل کے لئے علت ہوا کرتی ہے؛ کیوں کہ اس قسم کے اسباب اور آلات نہ ہوں تو بندہ یہ کام نہیں کرسکتا۔

قدرتِ متعارفہ کی دو قسمیں ہیں:

① قدرتِ ممکنہ ② قدرتِ میسرہ۔

قدرتِ ممکنہ: وہ ادنیٰ درجہ کی قدرت ہے جس کی وجہ سے بندہ مامور بہ کے کرنے پر قادر ہو۔ یعنی اس قسم کی قدرت جس میں مامور بہ کے واقع ہونے کا امکان ہو، بالفاظِ دیگر ایسی قدرت جو مامور بہ پر قادر بنانے والی ہو۔

قدرتِ میسرہ: اس قدرت کو کہا جاتا ہے جس کی وجہ سے مامور بہ کی ادائیگی مامور کے لئے آسان ہو جائے۔ قدرتِ میسرہ میں قدرتِ ممکنہ پر ایک درجہ زائد ہے، وہ درجہ یسر کا ہے کہ اس درجہ میں مامور بہ کو آسانی سے کرسکتا ہے۔ اس میں بندے کے یسر کا لحاظ ہوتا ہے۔

قدرتِ ممکنہ کی دو قسمیں ہیں:

① قدرتِ ممکنہ متوہم الوجود ② قدرتِ ممکنہ متحقق الوجود۔

قدرتِ ممکنہ متحقق الوجود: یعنی مامور بہ کا وجود ایسا ہو کہ حقیقتاً مامور بہ اس وقت میں آسکے، مثلاً دس منٹ باقی ہیں اور آپ سے چار رکعات پڑھنے کا مطالبہ کیا جائے۔

قدرت ممکنہ متوہم الوجود: ایسی قدرت ہے جس میں مامور بہ کے وجود کا توہم ہو سکتا ہو ،جس طرح ایک منٹ میں چار رکعت پڑھنے کا مطالبہ کیا جائے۔ظاہر ہے کہ ایک منٹ میں چار رکعت تو نہیں ہوسکتیں ،مگر اس کا وجود متوہم ہے کہ اللہ تعالی اس وقت کو بڑھادیں۔

وجوبِ ادا اور وجوبِ قضا کے درمیان فرق یہ ہے کہ قدرتِ ممکنہ وجوبِ ادا کے لئے شرط ہے وجوبِ قضا کے لئے شرط نہیں ؛ کیوں کہ وجوبِ قضا کوئی جدا چیز نہیں ، بلکہ وجوبِ ادا کی بقا کا نام ہے،یعنی جو چیز ذمہ میں تھی وہ ابھی باقی ہے۔ پہلے گزر چکا کہ قضا اس سبب سے واجب ہوتی ہے جس سے ادا ثابت ہو،اور ادا کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط ہے جہاں قدرتِ ممکنہ ہوگی وہاں وجوب ہوگا۔اگر قضا کے لئے بھی قدرتِ ممکنہ کو شرط قرار دیں تو ادھر بھی وجوب ضرور ہوگا،حالانکہ وجوبِ ادا اور وجوبِ قضا ایک ہی ہیں ،تو اس طرح ایک واجب کے لئے دو وجوب ثابت ہوں گے اور لا يتكرر الوجوب في واجبٍ واحدٍ.
لہٰذا جب قدرتِ ممکنہ وجوبِ ادا کے لئے شرط ہے وجوبِ قضا کے لئے شرط نہیں تو اگر کسی کی ایک سال کی نمازیں ذمہ میں رہی ہوئی ہیں اور اس میں پڑھنے کی قدرت نہیں کہ اس کا انتقال ہونے والا ہے تب بھی معاف نہیں ہوں گی۔صرف تین راستے ہیں:

① فدیہ دے، ② عذاب کا حق دار ہوجائے۔③ یا قادر مطلق ومختار معاف کردے۔

ولهذا قلنا إذا بلغ الصبي: ولهذا کا مطلب وجوبِ ادا کے لئے قدرتِ محققہ ضروری نہیں ، بلکہ قدرتِ متوہمہ کافی ہے۔لہٰذا اگر ایک لڑکا بالغ ہوا، یا حائضہ پاک ہوئی، یا غیر مسلم اسلام لایا اور وقت اتنا ہو کہ صرف تکبیر تحریمہ کہہ سکیں تو ان سب پر یہ نماز لازم ہوجائے گی؛ کیوں کہ وجود کا توہم ہے کہ اللہ رب العزت اس وقت کو لمبا کردیں،جس طرح سلیمان علیہ السلام کے لئے غروبِ شمس کے وقت، وقت کو لمبا کردیا گیا۔یوشع بن النون کے لئے وقت لمبا کردیا گیا یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لئے وقت لمبا کردیا گیا۔اگر ہمارے لئے وقت لمبا نہیں ہوا تو قضا کریں گے،اگر ہوگیا تو ادا کریں گے۔چونکہ اس قسم کی

چیز فی حد ذاتہ متوہم الوجود ہے؛اس لئے نماز ان پر لازم ہوگی۔

تو اگر ایسے وقت میں جب کہ صرف تحریمہ کا وقت باقی ہے کوئی بچہ بالغ ہوگیا یا کافر مسلمان ہوگیا یا حائضہ دم حیض سے پاک ہوگی ان پر نماز ظہر لازم ہوگی؛ کیوں کہ سورج کی رفتار رک جانے سے وقت کے لمبا ہونے میں احتمال ہے، جیسا کہ حضرت سلیمان اور حضرت یوشع بن نون علیہما السلام اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لئے وقت لمبا ہوگیا تھا۔ حضرت سلیمان علیہ السلام والی روایت دیگر دونوں روایتوں سے قوی ہے۔

فصار الأصل مشروعًا: قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے ادا لازم ہوتی ہے، مگر چونکہ بندہ بظاہر ادا سے عاجز ہوتا ہے؛اس لئے ''وجوب'' ادا سے قضا کی جانب منتقل ہوجاتا ہے۔اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک آدمی کہتا ہے واللہ لأمسَّنَّ السماء چونکہ مسِ سماء متوہم ہے، اس لئے یمین منعقد ہوجائے گی؛ کیوں کہ اگر متوہم نہ ہوتا تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام وہاں نہ پہنچتے؛ محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم معراج کی رات وہاں نہ پہنچتے۔ پہنچنا متوہم ہے تو قسم بھی منعقد ہو جائے گی اور چونکہ حقیقتِ خارجیہ یہ ہے کہ ہاتھ وہاں نہیں پہنچ سکتا؛اس لئے حالف حانث ہوجائے گا اور کفارہ دینا پڑے گا۔اس طرح نہیں ہوگا کہ یہ چیز محال ہے تو یمین ہی منعقد نہ ہو۔ بلکہ یمین توہم کی بنا پر منعقد ہوجائے گی اور عجز حالی کی وجہ سے حانث ہوجائے گا۔

وهو نظير من هجم عليه: جس طرح ایک شخص حالت سفر میں ہے پانی نہیں اور نماز کا وقت آگیا تو ﴿فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ﴾ [المائدة:٦] کا حکم اس کی طرف متوجہ ہوگا؛ کیوں کہ پانی ملنا ممکن ہے، لیکن عجزِ حالی ہے کہ پانی موجود نہیں تو حکم وضو سے تیمم کی طرف منتقل ہوجائے گا۔ چونکہ اصل پانی ملنے کا توہم تھا، اس لئے حکم خلیفہ، یعنی تیمم کی طرف منتقل ہوا۔

ومن الأداء ما لا يجب إلا بقدرة ميسر للأداء: قدرتِ متعارفہ کی دو قسمیں ہیں: ممکنہ اور میسرہ۔ اکثر عباداتِ بدنیہ کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط ہے؛ جب کہ عباداتِ مالیہ کے لئے قدرتِ میسرہ شرط ہے۔ عباداتِ مالیہ کے لئے قدرتِ میسرہ اس لئے ہے کہ مال انسان کی محبوب اور پیاری چیز ہے جسے دینے میں انسان کو تکلیف ہوتی ہے۔

اس وجہ سے شریعت نے مال کی ادائیگی قدرت میسرہ سے وابستہ کی تاکہ بندے کو اس کام کے کرنے میں سہولت محسوس ہو دقت محسوس نہ ہو۔

عباداتِ مالیہ میں سے زکوٰۃ، عشر اور خراج ہے۔ ان تمام کا وجوب قدرتِ میسرہ کے ساتھ ہے۔ زکوٰۃ ہر قسم کے مال پر نہیں، بلکہ مالِ نامی پر ہے جب وہ نصاب تک پہنچے اور اس پر سال بھی گزر جائے۔ اسی طرح عشر میں بھی قدرتِ میسرہ ہے کہ جو پیداوار حاصل ہو اس میں سے نو حصے اپنے لئے نکالو، پھر آخر میں دسواں حصہ اللہ تعالیٰ کے نام پر عشر دو۔ خراج مطلقاً خراجی زمین پر نہیں، بلکہ تمکن علی الزراعۃ (پانی، ہل چلانے کے اسباب) کے بعد خراج واجب ہے۔

حج عبادتِ بدنی اور مالی ہے اور اس میں قدرتِ ممکنہ شرط ہے۔ قدرتِ ممکنہ کا معنیٰ کسی کے پاس اتنی رقم ہو کہ حج پر آنے جانے کا کرایہ، واپسی تک گھر کے نان نفقہ کا بندوبست ہو تو حج فرض ہے۔ حج میں قدرتِ میسرہ نہیں کہ پانچ دس سواریاں ہوں، خدام کی جماعت، راشن کا ذخیرہ ہو تو حج واجب ہوگا۔

ولهذا قلنا بأنه يسقط الزكاة بهلاك النصاب: چونکہ قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب کی صفت عسر سے یسر کی طرف متغیر ہو جاتی ہے، لہٰذا قدرتِ میسرہ کا دوام بقائے واجب کے لئے شرط ہے۔ اگر قدرتِ میسرہ ختم ہو جائے تو واجب بھی ختم ہو جائے گا۔ لہٰذا اگر مال ہلاک ہو جائے تو عباداتِ مالیہ ساقط ہو جاتی ہیں، جیسے نصاب ہلاک ہو جائے تو زکاۃ ساقط ہو جائے گی۔ کھیتی ہلاک ہو گئی تو عشر و خراج ختم۔

وعلى هذا قلنا: إن الحانث في اليمين: اس بات پر تفریع ہے کہ قدرتِ میسرہ کا دوام بقائے واجب کے لئے شرط ہے۔ کفارۂ یمین میں اصل کفارۂ مالی ہے، اور کفارہ بالمال قدرتِ میسرہ سے وابستہ ہے، اسی لئے اس میں کسوۃ، اطعام اور تحریرِ رقبہ میں اختیار ہے۔ لہٰذا اگر مال ہلاک ہو گیا تو کفارہ مالی کا وجوب ختم ہو جائے گا اور تین روزے رکھنے ہوں گے۔ یہ نہیں کہا جائے گا کہ مال کا وجود متوہم ہے؛ لہٰذا کفارہ مالی کا وجوب ختم نہ ہو، اور جب مال

آجائے پھر کفارہ مالی ادا کرے؛ کیوں کہ کفارہ مالی یسر سے وابستہ تھا، جو ختم ہو گیا۔

وأما الحج فالشرط فيه : جن عبادات کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط ہے ان کے لئے قدرت کا دوام شرط نہیں جیسا کہ حج اور صدقہ فطر۔ حج قدرتِ ممکنہ سے فرض ہوتا ہے، یعنی آمد و رفت کے مصارف اور پیچھے رہنے والے اہل وعیال کا نفقہ ہو تو حج فرض ہو جاتا ہے۔ اگر اس میں قدرتِ میسرہ ہوتی تو کئی سواریوں، خادموں، مختلف اقسام کا غلہ وغیرہ بھی شرط ہوتا۔ اسی طرح صدقۃ الفطر بھی قدرتِ ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے کہ صاحب نصاب ہو اگرچہ نصاب نامی نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ استعمال والے کپڑوں کی مالیت نصاب کے برابر ہو تو بھی صدقۃ الفطر واجب ہوتا ہے، حالانکہ یہ مال نامی نہیں۔ لہٰذا حج اور صدقۃ الفطر ذمے میں واجب ہونے کے بعد فقیر ہونے سے ساقط نہیں ہوں گے۔

فصل في صفة الحسن للمأمور به

حسن اور قبح کا اطلاق تین معنوں پر ہوتا ہے:

❶ حسن بمعنی قابل میلان؛ قبح بمعنی قابل نفرت، جیسے میٹھی چیز کی طرف طبیعت کا میلان ہے، لہٰذا وہ حسن ہے؛ جب کہ کڑوی چیز طبعاً ثقیل ہے، لہٰذا وہ قبیح ہے۔

❷ حسن بمعنی صفتِ کمال سے متصف ہونا اور قبیح کا مطلب صفتِ نقصان سے متصف ہونا، جیسے علم حسن اور جہل قبیح ہے۔ ان دونوں معنوں کے لحاظ سے حسن اور قبح بالاتفاق عقلی ہیں۔

❸ حسن کا مطلب اس کا کرنے والا دنیا میں قابلِ مدح اور آخرت میں ثواب کا مستحق ہے اور قبیح کا مطلب اس کا فاعل دنیا میں قابلِ مذمت اور آخرت میں عذاب کا مستحق ہے۔ یہ تیسرا معنی عقلی ہے یا شرعی؟ اس میں تین مذہب ہیں:

① اشاعرہ کہتے ہیں کہ حسن وقبح شرعی ہیں۔ فی نفسہ کوئی چیز حسن یا قبح کی صفت سے متصف نہیں ہوتی۔ جس چیز کے بارے میں شریعت حکم دے وہ حسن بن جاتی ہے، اور جس چیز سے شریعت منع کرے وہ قبیح کہلاتی ہے۔ لہٰذا فی نفسہ نماز اور زنا میں کوئی فرق نہیں، لیکن جب شریعت نے ﴿اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ﴾ [البقرة:۴۳] کہا تو یہ حسن بن گئی، اور زنا کے بارے میں کہا ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى﴾ [الإسراء:۳۲] تو یہ قبیح بن گیا۔ خلاصہ یہ ہے کہ ورودِ شرع سے پہلے جو اشیا تھیں وہ لا بشرط شيء من حيث هي هي کے درجہ میں موجود تھیں۔

② معتزلہ کہتے ہیں کہ حسن اور قبح دونوں عقلی ہیں۔ ''عقلی'' کا معنی یہ ہے کہ دونوں مدرَک بالعقل ہیں۔ اگر شریعت وارد نہ ہوتی تو بھی عقل کا فیصلہ یہ تھا کہ ایمان اچھی چیز اور کفر بری چیز ہے۔ عقل کا فیصلہ تھا کہ نماز اچھی اور زنا برا ہے۔

③ ماتریدیہ اور احناف کا یہی مسلک ہے کہ حسن اور قبح اس معنی کے لحاظ سے عقلی

ہیں۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ مدرِک بالعقل ہے، معتزلہ بھی کہتے ہیں کہ مدرِک بالعقل ہے۔ لیکن معتزلہ اور ہم میں فرق یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ موجِب شرع ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ موجِب بھی عقل ہے، یعنی اگر شریعت وارد نہ ہوتی پھر بھی ایمان لانا واجب تھا، اگر شریعت وارد نہ ہوتی پھر بھی کفر سے بچنا واجب تھا۔ ہم کہتے ہیں کہ عقل مدرِک تو ہے کہ یہ چیز اچھی ہے یہ بری ہے، لیکن ان احکام کو واجب بنانے والی شریعت ہے۔

امر سے جس چیز کے کرنے کا حکم کیا جاتا ہے اسے مامور بہ کہا جاتا ہے، اور نہی سے جس کام سے روکا جاتا ہے اسے منہی عنہ کہتے ہیں۔ امر چونکہ حکم ہے؛ اس لئے اس کی حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ مامور بہ میں حُسن ہو اور منہی عنہ میں قبح ہو۔

حسن کے اعتبار سے مامور بہ کی دو قسمیں ہیں: (1) حسن لعینہ، (2) حسن لغیرہ۔

حسن لعینہ کی دو قسمیں ہیں: (1) حسن لعینہ بلا واسطہ، (2) حسن لعینہ بالواسطہ۔ گویا مامور بہ کی تین قسمیں ہیں۔

حسن لعینہ بلا واسطہ: وہ مامور بہ جس میں حسن اس کی وضع اور ذات میں ہو، کسی غیر کی وجہ اور واسطے سے اس میں حسن نہیں آیا، جیسے نماز ایسے مخصوص اقوال وافعال کا مجموعہ ہے جو تعظیم کے لئے وضع کئے گئے، اور ''تعظیم'' فی نفسہ حسن ہے بشرطیکہ غیر وقت، یعنی اوقات ثلاثہ کی وجہ اور غیر حالت میں نہ ہو، جیسے حالتِ حدث اور جنابت میں۔ اسی طرح ایمان حسن لعینہ ہے کہ ایمان ''شکر منعم'' کا نام ہے اور شکر منعم بذاتِ خود حسن ہے۔

حسن لعینہ بالواسطہ: جس میں حسن واسطے سے آتا ہے، لیکن اس واسطہ میں بندے کو دخل نہیں ہوتا، اسی وجہ سے یہ قسم حسن لعینہ کے ساتھ ملحق ہے۔ جیسے زکواۃ، حج، روزہ کہ فی نفسہ ان میں حسن نہیں؛ کیوں کہ ظاہری اعتبار سے زکوٰۃ دینا مال ضائع کرنا ہے، فی حد ذاتہ اس میں کوئی حسن نہیں۔ ''حج'' مسافت طے کرنے اور پیدل چلنے کا نام ہے، فی حد ذاتہ اس میں حسن نہیں۔ ''روزہ'' اپنے آپ کو بھوکا رکھنے کا نام ہے، فی حد ذاتہ اس میں بھی حسن نہیں۔

لیکن زکوٰۃ میں اگر حسن آیا تو اس لئے کہ اس میں اغناء عباد اللہ، یعنی فقیروں کو غنی بنانا

ہے۔ حج میں حسن تعظیم بیت اللہ وشعائر اللہ کی وجہ سے ہے۔ روزہ میں حسن قہرِ نفس کی وجہ سے ہے کہ نفسِ امارہ کو مغلوب کیا جاتا ہے۔ حسن لعینہ میں بالکل واسطہ نہیں، یہاں واسطہ تو ہے، لیکن خالق کا پیدا کردہ ہے ہمارا نہیں۔

وحكم هذين النوعين واحد: دونوں قسموں کا ایک ہی حکم ہے، یعنی جب مکلف کے ذمہ واجب ثابت ہوجائے تو وہ صرف دو صورتوں میں ساقط ہوسکتا ہے:

① اس فعل واجب کو ادا کیا جائے۔

② کوئی ایسا عارض ہو جائے جو بعینہ اور بلا واسطہ اسے ساقط کر دے، مثلاً حیض، ونفاس، اور جنونِ مطبق۔ حیض ونفاس بلا واسطہ مکلف کے ذمہ سے نماز ساقط کر دیتے ہیں، اور جنونِ مطبق نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ سب کو ساقط کر دیتا ہے۔

حسن لغیرہ والذي حسن لمعنى في غيره نوعان: حسن لغیرہ جس کی ذات میں کوئی حسن نہ ہو، بلکہ غیر کی وجہ سے اس میں حسن پیدا ہوا ہو۔ یہاں مامور بہ اور حسن میں واسطہ فی العروض ہے۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

① نفس مامور بہ ادا کرنے سے غیر ادا نہ ہو، جیسے وضو میں فی نفسہ کوئی حسن نہیں، بلکہ پانی ضائع کرنا ہے۔ چونکہ وضو نماز کے لئے شرط ہے، تو اس میں نماز کی وجہ سے حسن آگیا، اور نماز صرف وضو ادا کرنے سے ادا نہیں ہوتی، بلکہ اسے ادا کرنا لازم ہے۔ اگر نماز کسی عذر کی وجہ سے ساقط ہوجائے تو وضو بھی ساقط ہوجائے گا۔

② مامور بہ ادا کرنے سے غیر بھی ادا ہوجائے، جیسے جہاد میں فی نفسہ حسن نہیں، بلکہ قتلِ عباد، تخریبِ بلاد اور خلقتِ خدا کو مارنا ہے، لیکن اس میں غیر: اعلاء کلمۃ اللہ کی وجہ سے حسن آیا، اور اعلاء کلمۃ اللہ جہاد سے حاصل ہوتا ہے، اس کے لئے کسی الگ فعل (غیر) کی ضرورت نہیں۔ اس قسم میں حدود وقصاص بھی شامل ہیں کہ حدود وقصاص میں فی نفسہ بندوں کو تکلیف دینا ہے، لیکن لوگوں کو گناہوں سے روکنے کی وجہ سے ان میں حسن آیا اور اس غیر کے لئے کوئی اور فعل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح نمازِ جنازہ میں بھی فی

نفسہ حسن نہیں، بلکہ بتوں کی عبادت کے مشابہ ہے، لیکن اس میں غیر مسلمان یعنی کے حق کی ادائیگی کی وجہ سے حسن آیا ہے۔

وحكم هذا النوعين واحد أيضًا: حسن لغیرہ کا حکم یہ ہے کہ جب تک وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا باقی رہے گا تو مامور بہ بھی باقی رہے گا، اور جب غیر ساقط ہو جائے گا تو مامور بہ بھی ساقط ہو جائے گا۔ مثلاً: وضو، سعی الی الجمعہ اور جہاد میں حسن علی الترتیب نماز کی وجہ سے، جمعے کی وجہ سے، دشمن کو زیر کرنے کی وجہ سے آیا۔ لہٰذا جب تک نماز، جمعہ اور کافر کی سرکشی باقی رہے گی اس وقت تک وضو، سعی الی الجمعہ اور جہاد بھی واجب رہیں گے۔ ان کے ساقط ہونے سے وہ بھی ساقط ہو جائیں گے۔

فصل في النهي

نہی کا معنی ہے روکنا۔ اصطلاح میں قول القائل لغیرہ علی سبیل الاستعلاء لا تفعل جس طرح امر خاص کے اقسام میں سے تھا، اسی طرح نہی بھی خاص کے اقسام میں سے ہے؛ کیوں کہ اس کا لفظ بھی خاص ہے اور اس کی وضع بھی معنی خاص کے لئے ہے۔

نہی منہی عنہ کے اندر قبح کا تقاضا کرتی ہے؛ کیوں کہ ناہی حکیم ہے اور حکیم کی حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ برے فعل سے بندے کو روکے، تو ناہی کا یعنی اللہ تعالیٰ کا بندے کو کسی کام سے روکنا اقتضاءً دلالت کرتا ہے کہ منہی عنہ میں قباحت موجود ہے، جس طرح امر میں آمر کا حکم مامور بہ کے حسن کا مقتضِی تھا۔

جس طرح مامور بہ کی متعدد قسمیں تھیں، اسی طرح منہی عنہ کی بھی متعدد قسمیں ہیں: منہی عنہ قبیح لعینہ، منہی عنہ قبیح لغیرہ۔ پھر منہی عنہ قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں: قبیح لعینہ عقلی، قبیح لعینہ شرعی۔ اسی طرح منہی عنہ قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں: منہی عنہ قبیح لغیرہ بوصفِ لازم، منہی عنہ قبیح لغیرہ بوصفِ مفارق۔ ہر ایک کی تعریف لفظوں سے ظاہر ہے۔

قبیح لعینہ عقلی/ وضعی کا معنی قباحت کسی واسطہ کے بغیر اس کی ذات میں ثابت ہو۔ اس کی وضع ہی قباحت کے لئے ہو، جس طرح کفر اور عبث ہے۔

قبیح لعینہ شرعا کا مطلب یہ ہے کہ عقل اس میں قباحت محسوس نہیں کرتی، لیکن شریعت نے اسے قبیح کہہ دیا اور یہ حکم میں قبیح لعینہ عقلاً کے ساتھ ملحق ہے۔ جس طرح حر کی بیع، مضامین اور ملاقیح کی بیع۔ ''حر'' کی بیع اس وجہ سے صحیح نہیں کہ حر مال نہیں تو اس بیع کو بیع نہیں کہا جائے گا۔ اگر مبیع مال نہ ہو تو بیع باطل ہوتی ہے۔ اگر مبیع مال ہو اور ثمن مالِ متقوم نہ ہو تو بیع فاسد ہوتی ہے۔ اگر دونوں مال ہیں اور خرابی کسی اور چیز کی وجہ سے آئی ہو تو بیع مکروہ تحریمی ہوتی ہے۔

منہی عنہ قبیح لغیرہ بالوصف لازم وہ ہے جس کی ذات میں قباحت نہ ہو، بلکہ غیر کی وجہ سے اس میں قباحت آئے۔ اگر غیر وصف لازم ہو جس طرح بیع بالخمر تو اس میں خرابی اس طرح آئی کہ جس چیز کو ثمن مقرر کیا گیا وہ مسلمان کے حق میں مال متقوم نہیں۔ ثمن وصف لازم اس لئے ہے کہ جس طرح بیع کا تصور مبیع کے بغیر نہیں ہوسکتا، اسی طرح ثمن کے بغیر بھی نہیں ہوسکتا۔ اس وجہ سے یہ وصف ایسا ہے جو بیع سے منفک نہیں ہوتا، بلکہ بیع کے ساتھ لازم ہے، لہٰذا بیع بالخمر کو بیع فاسد کہیں گے۔ اگر قبضہ کیا تو مفید ملک ہوجائے گا۔ اول صورت میں مفید ملک بھی نہ ہوگی؛ کیوں کہ چیز کا وجود ہی نہیں۔

قبیح لغیرہ بالوصف اللازم کی ایک اور مثال صوم یوم نحر ہے کہ اس میں اور دیگر دنوں کے روزے میں کوئی فرق نہیں: دونوں میں ① نیت، ② اشیائے ثلاثہ، یعنی اکل وشرب و جماع سے امساک، اور ③ دن ہے کہ یہ بھی دیگر دنوں کے روزوں کی طرح ہے۔ البتہ اس میں جو خرابی آئی ہے وہ اعراضاً عن ضیافۃ اللہ کی وجہ سے ہے، اور ضیافۃ اللہ پورے دن کو شامل ہے، اس دن سے جدا نہیں؛ اس لئے صوم یوم نحر کا روزہ فاسد ہے۔ لہٰذا اگر کسی نے نذر مانی کہ کل میں روزہ رکھوں گا، اور کل عید کا دن ہو تو اب نذر تو اس نے پوری کرنی ہے، لیکن عید کے دن پوری نہیں کرنی، بلکہ دوسرے دن پوری کرنی ہے۔

منہی عنہ قبیح لغیرہ بالوصفِ المفارق اگر خرابی وصف کی وجہ سے ہے اور وصف عرض مفارق ہو یعنی جس کا اس کے ساتھ اجتماع بھی ہوسکتا ہے افتراق بھی ہوسکتا ہے جس طرح وقتِ ندا میں بیع کہ اس میں خرابی اس وجہ سے آئی کہ سعی میں خلل ہوتا۔ اسی طرح وطی فی حالۃ الحیض کہ یہ بھی خرابی ایسے وصف کے ساتھ ہے جو وصفِ مفارق ہے۔

قبیح لعینہ اصلاً ووصفاً غیر مشروع، یعنی باطل ہے۔ قبیح لغیرہ وصفِ لازم کی وجہ سے فاسد، اور قبیح لغیرہ وصف مفارق کی وجہ سے مکروہ تحریمی ہے۔ پہلی دو اقسام جو باطل ہیں ان پر شریعت کے احکام مرتب نہیں ہوتے؛ جب کہ آخری دو اقسام یعنی فاسد اور مکروہ پر شریعت کے احکام مرتب ہوتے ہیں۔ البتہ ان آخری دو میں اول الذکر (فاسد) واجب الرد ہے؛

جب کہ دوسری (یعنی مکروہ تحریمی) واجب الرد نہیں۔ پہلی بیع، یعنی بیع فاسد کو ختم کرنا پڑے گا اور دوسری کو توڑنے کی ضرورت نہیں، توڑے تو بھی خلل، نہ توڑے پھر بھی خلل۔

خلاصہ یہ ہوا کہ قبیح لعینہ کا نام ''باطل'' ہے، اور قبیح لغیرہ اگر وصف لازم کی وجہ سے ہو تو اس کا نام ''فاسد'' ہے اگر قبیح لغیرہ وصف مفارق کی وجہ سے ہو تو اس کا نام ''مکروہ تحریمی'' ہے۔

والنهي عن الأفعال الحسية: نہی کبھی افعالِ حسیہ سے اور کبھی افعال شرعیہ سے ہوتی ہے۔ ''افعالِ حسیہ'' وہ افعال ہیں جن کا علم حواسِ خمسہ، یعنی: قوتِ باصرہ، قوتِ سامعہ، قوتِ شامہ، قوتِ ذائقہ قوت لامسہ سے ہو سکے۔ یا یوں کہا جائے کہ افعالِ حسیہ وہ ہیں کہ ورودِ شرع سے پہلے جو ان کی حقیقت تھی وہی حقیقت ورود شرع کے بعد بھی رہی۔ شریعت کے آنے سے پہلے جس کام کو زنا کہتے تھے شریعت کے آنے کے بعد بھی زنا وہی چیز ہے۔

''افعالِ شرعیہ'' وہ افعال ہیں جن کا ادراک شریعت سے ہو سکے۔ وبعبارة أخرى شریعت کے آنے سے پہلے جو ایک کام کی حقیقت تھی شریعت کے آنے کے بعد اس میں ذرا تبدیلی آجائے، جیسے ''صلاۃ'' کا معنی شریعت سے پہلے ''دعا'' تھا؛ شریعت کے آنے کے بعد ''ارکان مخصوصہ'' ہے۔ ''حج'' کا معنی شریعت آنے سے پہلے ''قصد، ارادہ اور سفر کرنا'' تھا؛ شریعت آنے کے بعد ''ارکانِ مخصوصہ'' پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ ''روزہ'' کا معنی پہلے فقط امساک تھا؛ شریعت کے آنے کے بعد إمساك عن الأشياء الثلاثة في النهار. ''بیع'' کا معنی شریعت سے پہلے ''بیچنا'' تھا؛ شریعت نے آکر تھوڑی تبدیلی کر دی کہ عاقدین میں اہلیت ہو، معقود علیہ میں محلیت ہو، محلیت کا معنی مملوک بھی ہو، مقدور التسلیم بھی ہو۔

افعالِ حسیہ سے کی گئی نہی تقاضا کرتی ہے کہ منہی عنہ قبیح لعینہ ہے۔ قبیح لعینہ کا معنی اصلاً ووصفاً غیر مشروع یعنی باطل ہے، یعنی اس پر احکام مرتب نہیں ہوں گے؛ کیوں کہ جو چیز

اصلاً و وصفاً غیر مشروع ہو وہ باطل ہوا کرتی ہے۔ البتہ اگر قرینہ اس کے خلاف ہو تو جدا بات ہے۔ جس طرح وطی کرنا ایک فعل حسی ہے اور حالتِ حیض میں وطی کرنا ممنوع ہے۔ لیکن اس سے احصانِ واطی ثابت ہو جاتا ہے اور اس پر حکم مرتب ہوتا ہے؛ کیوں کہ یہاں قرینہ موجود ہے کہ یہ چیز فی حد ذاتہ ممنوع نہیں، بلکہ اذی کی وجہ سے ممنوع ہے۔

اگر نہی افعالِ شرعیہ سے ہو تو وہ قبیح لغیرہ ہے، یعنی اصل کے اعتبار سے تو مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے۔ مشروع باصلہ کا ثمرہ یہ ہوگا کہ ملک کا فائدہ دے گی اور غیر مشروع بوصفہ کا ثمرہ یہ ہے کہ نہی کی قباحت کو برقرار رکھتے ہوئے اس چیز کو رد کیا جائے گا، جس طرح بیع فاسد، صوم یوم نحر، بیع بالخمر۔ اسے بالکل باطل اور غیر معتبر نہیں کہیں گے، بلکہ اگر کسی نے اس طرح بیع کی تو اسے بیع کہا جائے گا۔ اگر قبضہ کرلیا تو وہ چیز ملک میں داخل بھی ہو جائے گی۔ البتہ نہی کا احترام کرتے ہوئے اس چیز کو رد کیا جائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر نہی افعالِ حسیہ سے ہے تو منہی عنہ قبیح لعینہ ہے۔ اگر نہی افعالِ شرعیہ سے ہے تو منہی عنہ قبیح لغیرہ ہے۔ اول غیر مشروع باصلہ و وصفہ اور دوم مشروع باصلہ غیر مشروع بوصفہ ہے، یعنی کہا جائے گا کہ پہلے میں کام ہی نہیں ہوا، دوسرے میں کام ہو گیا۔

وقال الشافعي في البابين: امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ نہی افعال حسیہ سے ہو یا افعال شرعیہ سے ہو دونوں صورتوں میں قبیح لعینہ ہے، یعنی غیر مشروع اصلاً و وصفاً ہے؛ کیوں کہ افعالِ شرعیہ سے نہی افعالِ حسیہ سے نہی کی طرح قبیح لعینہ ہے، اور جس طرح فعل حسی سے نہی فعل منہی عنہ کی مشروعیت کو باطل کرتی ہے، اسی طرح افعالِ شرعیہ سے نہی بھی فعل منہی عنہ کی مشروعیت کو باطل کر دے گی۔ لہٰذا ان کے نزدیک قتل کرنا بیع بالخمر کرنا اور یوم نحر کا روزہ رکھنا دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ ہمارے نزدیک اگر کسی نے یوم نحر کا روزہ رکھا تو روزہ ہو گیا؛ جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک روزہ ہوگا ہی نہیں۔ ہمارے نزدیک اگر کسی نے بیع فاسد کی تو بیع مفید ملک ہوگی؛ جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بیع ہی نہیں ہوگی۔

ولا يلزم الظهار؛ لأن كلامنا في حكم مطلوب: امام شافعی پر اعتراض

ہوتا ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ افعالِ شرعیہ سے کی گئی نہی قبیح لعینہ ہے، اور قبیح لعینہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ اصلاً ووصفاً غیر مشروع ہے، یعنی وہ چیز باطل ہے اور باطل کا معنی معدوم ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ اس پر احکام مرتب نہیں ہوں گے۔ تو اعتراض یہ ہے کہ ظہار یعنی اپنی بیوی کو محرماتِ ابدیہ کے کسی ایسے عضو سے تشبیہ دینا جس کا دیکھنا حرام ہو، مثلاً یہ کہنا: أنتِ عليَّ كظهر أمي، أنتِ عليَّ كبطن أمي، أنتِ عليَّ كفرج أمي. ایک فعل شرعی اور منہی عنہ ہے؛ کیوں کہ اس سے نہی آچکی۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ مُنكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا ﴾ [المجادلة: ۲] اگر کسی نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تو آپ بھی کہتے ہیں کہ ظہار ہوگیا؛ جب کہ آپ کا قانون یہ تھا کہ افعالِ شرعیہ سے کی گئی نہی قبیح لعینہ ہوتی ہے، یعنی معدوم وباطل ہوتی ہے، اس پر حکم مرتب نہیں ہوتا۔ حالانکہ آپ کے نزدیک بھی حکم یہی ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تو جان چھڑانے کا طریقہ یہ ہے کہ کفارہ ادا کرے تو قبیح لعینہ پر حکم تو مرتب ہوگیا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ مسئلہ ظہار کی بنا پر اعتراض درست نہیں؛ کیوں کہ ہم نے جو کہا کہ افعالِ شرعیہ سے کی گئی نہی قبیح لعینہ ہوتی ہے اور اس پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا تو ''حکم'' سے مراد ایسا حکم ہے جو مطلوب ہو اور ایسے سبب سے متعلق ہو کہ وہ سبب بھی مشروع ہو۔ اس قسم کا سبب جو مشروع ہو اور اس پر حکم مشروع مرتب ہو جب اس پر نہی آجاتی ہے تو نہی آنے کے بعد وہ مشروع نہیں رہتا، اور اس پر حکم مرتب نہیں ہوتا، بلکہ قبیح لعینہ بن جاتا ہے۔ اور مسئلہ ظہار میں ایسا نہیں؛ کیوں کہ ظہار غیر مشروع ہے کہ اس پر نہی آچکی ہے۔ نیز کفارہ کوئی مستقل حکم نہیں جو ظہار پر مرتب ہوا، بلکہ کفارہ تو زجراً ہے۔ ''زجراً'' کا معنی یہ ہے کہ بندے کو بتایا جاتا ہے کہ خبردار آئندہ اس طرح کے غیر مشروع کام کا ارتکاب مت کرنا، ورنہ سزا ہے۔

جس طرح ''قتل''، فعل حسی ہے اور اس پر نہی آچکی ہے، لہٰذا یہ بھی قبیح لعینہ ہے۔ لیکن اس پر حکم مرتب ہوتا ہے کہ اگر کسی نے عمداً قتل کا ارتکاب کیا تو اس پر قصاص ہے۔ یہاں

بھی کہا جائے گا کہ قتل ایک غیر مشروع، غیر جائز فعل ہے اور قصاص اس پر زجراً ہے تاکہ آئندہ اس غیر جائز کام کا ارتکاب نہ کیا جائے۔ یہ اجرائے قصاص ثابت کر رہا ہے کہ قتل فعل حرام ہے، حرام نہ ہوتا تو یہ سزا نہ ہوتی۔

اسی طرح ''زنا'' فعل حسی ہے۔ اگر کسی نے زنا کیا تو اگر محصن ہو تو رجم، غیر محصن ہو تو سو کوڑے لگتے ہیں۔ یہاں رجم اور کوڑے زنا سے پیدا نہیں ہوئے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ سبب غیر مشروع تھا، جب اس کا ارتکاب کیا گیا تو اس ارتکاب کی وجہ سے سزا جاری کی گئی۔ سزا کا لگایا جانا تقاضا کرتا ہے کہ جس چیز کا ارتکاب کیا گیا وہ کام حرام ہے۔ حرام نہ ہوتا تو سزا نہ ہوتی۔

حاصل یہ ہوا کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ نہی آنے کے بعد سبب مشروع سبب ہی نہیں رہے گا، لہذا حکم بھی اس پر مرتب نہیں ہوگا۔ جس طرح بیع بالخمر کہ اس پر نہی آچکی کہ بیع فاسد نہ کرو، لہذا یہ بیع جو ملک کے لئے سبب مشروع تھا سبب ہی نہیں تو اس پر ملک مرتب ہی نہ ہوگی۔ ہمارا کلام اس سبب میں تھا جو سبب مشروع اور کسی حکم مشروع کو ثابت کرنے والا تھا۔ بہر حال ظہار تو سبب ہی غیر مشروع ہے۔ اسی طرح قتل، زنا بھی غیر مشروع اسباب ہیں، ان پر کفارات کا مرتب ہونا تقاضا کرتا ہے کہ یہ افعال حرام ہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ کوئی اعتراض کرے کہ آپ نے قبیح لعینہ پر احکام مرتب کر دیئے۔

ولنا أن النهي يراد به عدم الفعل: ہمارا مذہب یہ ہے کہ افعال شرعیہ سے کی گئی نہی قبیح لغیرہ ہے۔ قبیح لغیرہ کا مطلب یہ ہے کہ اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے۔ یہاں سے اس کی دلیل کا بیان ہے کہ شارع نے اگر کسی کام سے روکا تو شارع کی نہی کا مقصد سمجھنا چاہیے کہ کیوں روکا؟ فرماتے ہیں کہ اس لئے روکا کہ بندے کا امتحان لینا مقصود ہے کہ ہم جب کسی بندے کو کسی چیز کا حکم دیتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ بندہ وہ کام کرتا ہے یا نہیں؟ اگر اپنے اختیار سے نہیں کرتا اور ہمارے حکم کی تعمیل کرتا ہے تو فيثاب عليه تو ہم اسے ثواب دیں گے۔ اور اگر ہمارے حکم کی نافرمانی کر کے اس کام

کا ارتکاب کرتا ہے تو فيعاقب عليه تو ہم اسے عقاب دیں گے۔لہٰذا نہی کا مطلب بندے کا امتحان ہے۔

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ نہی کہ مقصد بندے کا امتحان اور ابتلا ہے تو ظاہر بات ہے کہ بندے کا ابتلا و امتحان اس کام میں کیا جاسکتا ہے جس کا چھوڑنا یا کرنا اختیاری ہو، جسے اپنی مرضی سے کر بھی سکتا ہو اور اپنی مرضی سے چھوڑ بھی سکتا ہو تب اختیار کہا جائے گا۔ اگر افعالِ شرعیہ سے کی گئی نہی قبیح لعینہ یعنی بالکل غیر مشروع ہو تو جو چیز بالکل غیر مشروع ہو وہاں اختیارِ شرعی مسلوب ہوتا ہے اور اس کام میں شرعاً بندے کو کسی قسم کا اختیار نہیں رہتا، اور جب اختیار شرعی مسلوب ہوگیا تو پھر امتحان کیسے ہوگا؟ امتحان تب ہوگا جب اسے مشروع باصلہ کہا جائے اور مشروع باصلہ تب ہوسکتا ہے جب اسے قبیح لغیرہ کہا جائے، قبیح لعینہ نہ کہا جائے۔

فأما القبح فوصف قائم بالنهي: واضح رہے کہ قبح منہی عنہ کی حقیقتِ شرعی نہیں، جس طرح امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔ بلکہ قبح اگر منہی عنہ کے لئے ثابت ہوتا ہے تو اقتضاء ثابت ہوتا ہے۔ اقتضاءً اس طرح کہ شریعت نے ہمیں ایک کام سے روکا۔ ناہی حکیم ہے تو منہی عنہ میں قبح ضرور ہوگا۔ اگر قبح نہ ہوتا تو نہ روکتا، تو قبح اگر ثابت ہوا تو اقتضاءً ثابت ہوا۔ لہٰذا منہی عنہ مقتضِی اور قبح اقتضاءً ثابت ہوا، اور جو چیز اقتضاءً ثابت ہوتی ہے اسے اس طریقے پر ثابت کرنا پڑے گا کہ مقتضِی مقتضِی رہے۔ آپ نے جب اسے قبیح لعینہ کہا تو مقتضِی مقتضِی ہی نہ رہا؛ کیوں کہ اب وہ غیر اختیاری چیز بنی۔ اب نہی، نہی نہیں، بلکہ نفی بن گئی۔ منہی عنہ، منہی عنہ نہ رہا بلکہ منفی بن گیا۔

اس کی مثال ایسی ہے کہ برتن میں پانی نہ ہو اور کہا جائے: لا تشرَب. نہی از قبیل انشا ہے اور نفی از قبیل خبر ہے۔ آپ نے قبیح لعینہ کہہ کر بندے کے اختیار کو سلب کر دیا اور نہی کو نفی بنا دیا، منہی عنہ کو منفی بنا دیا۔ قبح جو اقتضاءً ثابت ہوا تھا نہی کا مقتضا تھا، اور نہی مقتضِی تھی اور مقتضا کو اس طریق پر ثابت کرنا کہ مقتضِی کا وجود ہی ختم ہوجائے درست نہیں۔ لہٰذا ہر

ایک کو اپنا اپنا درجہ دینا پڑے گا اور یہ تب ہو سکے گا جب اسے مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ کہا جائے۔ اس طرح قبح بھی آ گیا اور نہی بھی اپنی حالت پر رہی۔ زیادہ سے زیادہ قبح اقتضاءً ثابت ہوا تو اس میں فساد پیدا ہوا، لیکن فساد کے بعد بھی چیز کا وجود ختم نہیں ہوتا۔ کوئی موتی خراب ہو جائے تو اسے فاسد کہا جاتا ہے، لیکن موتی پھر بھی کہا جاتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ اس کی چمک ختم ہو گئی ہوگی۔ یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ موتی ہی نہ رہا، بلکہ خراب موتی کہا جائے گا۔ خراب کے ساتھ موتی کی قید پھر بھی لگائی جائے گی۔ یہ محسوسات سے مثال ہوئی۔ آپ نے تو قبح ایسا ثابت کیا کہ نام ہی بدل گیا اور نہی نفی بن گئی، منہی عنہ منفی بن گئی۔

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ آپ کہتے ہیں اس قسم کی نہی مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ ہے تو ایک ہی شئ مشروع بھی ہے، غیر مشروع بھی ہے۔ یہ کس طرح ممکن ہے؟ جواب یہ ہے کہ ان کا اجتماع ہو سکتا ہے؛ کیوں کہ حیثیت الگ الگ ہے کما هو ظاهر جس طرح احرام فاسد ہے کہ وقوفِ عرفہ سے پہلے اپنی بیوی سے جماع کیا تو احرام فاسد ہو گیا، لیکن چونکہ مشروع باصلہ ہے اس وجہ سے کہہ دیا کہ اسی حالت میں حج کو جاری رکھے ختم نہ کرے اور گھر نہ جائے۔ عرفات میں وقوف کرے، رمی بھی کرے، قربانی بھی کرے۔ یہ نہیں ہوگا کہ احرام کھول کر روانہ ہو جائے۔ چونکہ جماع کی وجہ سے حج بوصفہ غیر مشروع ہو گیا تو اس وجہ سے آئندہ سال قضا کرے گا۔ ہر ایک کو اپنے مراتب میں رکھا جائے گا۔ نہی کو نہی، قبح کو قبح، اصل کو اصل اور وصف کو وصف رکھا جائے گا۔ اگر قبیح لعینہ کہا جائے تو مراتب کی رعایت ہی نہیں رہے گی۔ ومحافظةً بحدودها ہر ایک کے مراتب کے حدود کی رعایت رکھی جائے گی۔ اس طرح نہیں کہ نہی کو نفی بنا دیا جائے۔

علاوہ ازیں آپ کا یہ کہنا کہ نہی کی حقیقتِ شرعی "قبح" ہے درست نہیں؛ کیوں کہ نہی کی حقیقتِ شرعی ابتلا ہے اور قبح اقتضاءً ثابت ہوتا ہے۔ نہی مقتضِی ہے اور قبح مقتضا ہے۔

وعلى هذا قلنا: "افعالِ شرعیہ سے نہی قبیح لغیرہ ہے، یعنی اپنی ذات کے لحاظ سے مشروع اور وصف کے لحاظ سے غیر مشروع ہے" اس پر تین تفریعات بیان کر رہے ہیں:

① بیع میں خمر کو ثمن مقرر کیا تو بیع ہوگئی؛ کیوں کہ بیع کی بنیادی شرائط پائی جاتی ہیں کہ بائع اور مشتری دونوں بیع کے اہل ہیں۔ محلیت بھی موجود ہے کہ مبیع حاضر ہے۔ رضا بھی ہے۔ اگر خرابی آئی ہے تو ثمن کی وجہ سے کہ وہ خمر ہے اور خمر بھی مال ہے کہ اسے بوتل میں ڈال کے سنبھال کر رکھا جاتا ہے، لیکن شرعاً متقوم نہیں؛ کیوں کہ شرعاً متقوم وہ ہے جس کے عین اور اس کی قیمت سے نفع لیا جائے؛ جب کہ مسلمان خمر اور اس کی قیمت سے نفع نہیں لے سکتا۔ لہٰذا یہ من وجہ مال اور من وجہ مال نہیں۔ اس لئے ایسی بیع جس میں خمر کو ثمن بنایا جائے بیع فاسد ہے باطل نہیں۔

② جس بیع میں ربا ہو وہ فاسد ہے، اسی طرح وہ بیع جس میں ایسی شرط لگائی جائے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو بیع فاسد ہے۔ چونکہ بیع فاسد مشروع بالاصل اور غیر مشروع بالوصف ہوتی ہے تو اس میں قبضہ کرنے کے بعد ملک ثابت ہوگی۔

③ صوم یوم نحر مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ ہے۔ ذات کے لحاظ سے مشروع ہے؛ کیوں کہ روزہ کی تعریف الإمساك عن الأكل والشرب والجماع نهارًا مع النية اس پر صادق ہے، اور وقت ایسی چیز ہے جو روزے کی حقیقت میں داخل ہے، بلکہ روزے کی حقیقت کا جز ہے اور فی نفسہ اس وقت میں کوئی خرابی نہیں۔ جس طرح دیگر اوقات میں روزہ رکھنے کی صلاحیت ہے، اسی طرح اس وقت میں بھی روزہ رکھنے کی صلاحیت ہے۔ البتہ یہاں روزہ رکھنے کی صورت میں اعراض عن ضیافۃ اللہ لازم آتا ہے، اس وجہ سے روزہ غیر مشروع ہے۔ چونکہ روزے کے لئے وقت معیار، اس کی حقیقت میں شامل، اور اس کا جز ہے، لہٰذا قباحت جز کے ساتھ متصل ہو تو فساد کل میں آجائے گا۔ اسی اعراض عن ضیافۃ اللہ کی وجہ سے ہم اسے غیر مشروع کہتے ہیں۔ چونکہ غیر مشروع وصفِ لازم کی وجہ سے ہے؛ اس لئے اس قسم کے روزے کو روزہ فاسد کہا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ شروع کرنے کے بعد اس کا توڑنا لازم ہے۔

اگر نذر مانی اور اسی دن روزہ نہیں رکھا تو دوسرے دن روزہ رکھے گا، لیکن اگر روزہ رکھ

لیا تو نذر ذمہ سے ساقط ہوجائے گی۔ اگر توڑ دیا تو قضا نہیں ﴿ وَلَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَكُمْ ﴾ [محمد: ۳۳] کی بنا پر قضا کا حکم وارد نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اس سے مراد وہ عمل ہے جو فی نفسہ درست ہو اور یہاں یومِ نحر میں روزہ رکھنا ہی غیر مشروع اور درست نہیں۔ لہٰذا اس روزے کو باطل کرنا بھی حکمِ شرعی ہے۔

روزہ رکھنے کی صورت میں نذر ذمہ سے ساقط ہوجائے گی؛ کیوں کہ جس طرح نذر کی تھی اسی طرح پوری کردی۔ یہی معنی ہے مشروع باصلہ کا کہ ذات کے لحاظ سے کام ہوگیا، لیکن غیر مشروع بوصفہ ہے کہ اور وصف ''اعراض عن ضیافۃ اللہ'' ہے جو وقت کے ساتھ متصل ہے، اور وقت روزے کے مفہوم کی حقیقت میں داخل ہے۔

و وقت طلوع الشمس و دلوكها صحيح بأصله: اوقاتِ ثلاثہ مکروہہ بھی دیگر اوقات کی طرح ہیں۔ جس طرح دیگر اوقات میں نماز ادا کرنا صحیح اور مشروع باصلہ ہے، اسی طرح ان میں بھی نماز ادا کرنا مشروع باصلہ ہے۔ لیکن غیر مشروع بوصفہ اس وجہ سے ہے کہ ان اوقات کے ساتھ نسبت الی الشیطان کا وصف لگا ہے۔ لہٰذا ان اوقات میں نماز نہیں پڑھی جائے گی، لیکن اگر کسی نے پڑھ لی تو اس نماز کو فاسد نہیں کہا جائے گا، بلکہ مکروہ کہا جائے گا۔

یہاں سوال ہوتا ہے کہ یوم نحر کا وقت بھی روزے کے لئے ممنوع ہے اور یہاں نماز کا وقت بھی ممنوع ہے۔ آپ روزے کو فاسد، جب کہ نماز کو مکروہ کہتے ہیں۔ وہاں روزہ رکھ کر توڑ دیا تو قضا نہیں۔ یہاں نماز شروع کر کے توڑ دی تو قضا ہے۔ یہ فرق کیوں ہے؟

جواب یہ ہے کہ وقت کا تعلق روزے کے ساتھ زیادہ ہے؛ کیوں کہ وقت روزہ کی حقیقت میں داخل اور اس کے لئے معیار ہے کہ وقت بڑھنے سے روزہ بھی بڑھتا ہے اور وقت گھٹنے سے روزہ بھی گھٹتا ہے۔ روزہ وقت سے منفک نہیں ہوسکتا؛ جب کہ نماز کے لئے وقت معیار نہیں، بلکہ ظرف ہے اور قانون یہ ہے کہ مظروف کی ایجاد میں ظرف کا دخل نہیں ہوتا؛ کیوں کہ یہ اس کی حقیقت سے خارج ہوتا ہے۔ نماز کی حقیقت افعالِ معلومہ

ہیں۔ چونکہ وقت نماز کے لئے معیار نہیں، بلکہ ظرف ہے اس وجہ سے یہاں خرابی اس خرابی سے کم ہے جو روزے میں تھی۔ وقت کی حیثیت نماز کے لئے عرضِ مفارق کی ہے عرض لازم نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے عصر کی نماز پانچ بجے شروع کی اور غروب شمس کے بعد ختم کی تو نماز بلا کراہت ہو جائے گی۔ اگر وقت نماز کے لئے معیار ہوتا تو جس طرح روزہ فاسد ہوا، اسی طرح نماز بھی فاسد ہوتی۔ حالانکہ یہ صورت نہیں۔

اعتراض: یہاں ایک اور اعتراض ہوتا ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ وقت نماز کے لئے وصفِ لازم نہیں، بلکہ ظرف ہے۔ اور ظرف کا مظروف کی ایجاد میں کوئی دخل نہیں تو پھر کراہت بھی نہیں آنی چاہیے۔ حالانکہ آپ خود کہتے ہیں کہ یہ نماز مکروہ ہے۔

جواب: نماز کے مسئلے میں ظرف کے ساتھ ساتھ وقت سبب بھی ہے، اور سبب کو ایجاد مسبب میں کسی حد تک دخل ہوتا ہے، اس لئے ظرفیت اور سببیت دونوں چیزوں کا لحاظ کیا۔ سبب کا لحاظ کرتے ہوئے یہ کہا کہ نماز مکروہ ہوگئی، اور ظرفیت کا لحاظ کرتے ہوئے عدمِ فساد کا قول اختیار کیا۔

ولا يلزم النكاح بغير شهود: ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ افعالِ شرعیہ سے کی گئی نہی قبیح لغیرہ ہے، یعنی مشروع باصلہ ہے اور غیر مشروع بوصفہ ہے۔ اب نکاح کو دیکھا جائے تو نکاح ایک فعل شرعی ہے اور نکاح بلا شہود سے نہی آچکی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ((لا نكاح إلا بشهودٍ)) بغیر گواہوں کے نکاح نہیں ہوتا۔ نکاح بغیر شہود کے منہی عنہ ہے اور بقولِ احناف قبیح لغیرہ ہے؛ جب کہ آپ خود ہی کہتے ہیں کہ اگر بغیر گواہوں کے نکاح کیا گیا تو اس نکاح کو نکاح ہی نہیں کہا جائے گا، بلکہ یہ نکاح باطل ہے۔ یہ بات آپ کے اصل کے خلاف ہے۔

پہلا جواب: اگر یہ کلام نہی کے قبیل سے ہوتا تو آپ کا اعتراض صحیح تھا، لیکن یہ کلام نفی کے قبیل سے ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ حدیث میں ((لا نكاح)) منہی عنہ نہیں، بلکہ منفی عنہ ہے۔ "لا" نہی کے لئے نہیں، بلکہ نفی کے لئے ہے۔ نفی اور نہی میں فرق یہ ہے کہ نفی خبر کے

قبیل سے اور نہی انشا کے قبیل سے ہوتی ہے۔ نہی میں کام سے روکا جاتا ہے،نفی میں کسی کام کے بطلان کی خبر دی جاتی ہے۔ ((لا نکاح)) میں شارع علیہ السلام یہ خبر دے رہے ہیں کہ یہ کام نہیں ہوا باطل ہے،معدوم ہے۔لہٰذا مذکورہ اعتراض درست نہیں۔

دوسرا جواب: اگر ((لا نکاح إلا بشهود)) کو نہی پر محمول کریں تو ضدین کا اجتماع لازم آئے گا اور وہ بالاتفاق ناجائز ہے۔اس وجہ سے اس نہی کو مجبوراً نفی پر محمول کیا جائے گا۔ نہی پر محمول کرنے میں اجتماعِ ضدین اس طرح لازم آتا ہے کہ آزاد عورت کو مغلوب بنانا درست نہیں،یعنی آزاد عورت پر کسی کا غلبہ اور استیلا صحیح نہیں کہ اسے غلام بنائے،لیکن شریعت نے بقائے عالم، جائز طریقے سے خواہشات کو پورا کرنے اور حرام سے بچنے کے لئے نکاح کو روا رکھا۔اس ضرورت شرعی کی وجہ سے شریعت نے صرف ملکِ بضعہ کو جائز رکھا کہ اس سے نفع حاصل کر سکے تاکہ نسل انسانی کی حفاظت رہے،تو نکاح کی وضع "حل" کے لئے ہے تاکہ بضعہ حلال ہو جائے، ورنہ تو نکاح عقل کے خلاف ہے کہ اس میں استیلاء علی الحرہے۔اگر ((لا نکاح إلا بشهود)) کو نہی پر محمول کریں گے تو اس قسم کے نکاح کے بارے میں کہا جائے گا کہ یہ نکاح مشروع باصلہ غیر مشروع بوصفہ ہے،اور غیر مشروع بوصفہ ناجائز ہوتا ہے،اگرچہ وصف کے لحاظ سے ہو۔اور غیر مشروع اور حلیت کا اجتماع، اجتماع ضدین ہے۔لہٰذا اگر نہی پر محمول کریں گے تو اجتماع ضدین ہوگا کہ حلال بھی ہوگی حرام بھی ہوگی۔اس وجہ سے مجبوراً ((لا نکاح إلا بشهود)) کو نفی پر محمول کریں گے۔

بخلاف بیعِ فاسد کے کہ بیع بھی فعل شرعی ہے اور اس سے روکا گیا،لیکن اگر کسی نے بیع فاسد کر لی تو مشروع ہوگئی،اس کا وجود متحقق ہوگیا،قبضہ کیا تو مالک ہو جائے گا،لیکن فساد کو ختم کرنے کے لئے اس کا رد واجب ہو جائے گا۔بیع میں نکاح والا حکم جاری نہیں ہوگا؛ کیوں کہ نکاح کی وضع "حل" کے لئے ہے؛جب کہ بیع کی وضع "ملکِ عین" کے لئے اور خود اس چیز کا مالک ہونے کے لئے ہے۔حل اور حرمت کا آپس میں تضاد ہے؛جب کہ ملک اور حرمت کا آپس میں تضاد نہیں۔ ملک ہو اور حرام بھی ہو،جیسے مجوسی لونڈی خریدنے سے

مشتری مالک ہوا،لیکن اس کے ساتھ وطی کرنا حرام ہے۔اسی طرح گدھے یا غلام کو خریدا تو خریداری سے ملک تو ثابت ہوئی،لیکن وطی کرنا حرام ہے۔مجوسی لونڈی میں ملک بھی ہے اور محل بھی،لیکن کام جائز نہیں۔دوسری چیزیں حمار اور غلام میں صرف ملک ہے وطی کا محل نہیں۔تو معلوم ہوا کہ نکاح اور بیع کی صورت الگ الگ ہے۔ملک عین کے ساتھ حرمت جمع ہوسکتی ہے؛جب کہ حل اور حرمت جمع نہیں ہوسکتیں۔اس وجہ ((لا نكاح إلا بشهود)) کی نہی کو ہم نفی پر محمول کریں گے۔

ولا يقال في الغصب: ایک اور اعتراض ہوتا ہے کہ احناف کہتے ہیں کہ جب نہی فعلِ حسی پر آجائے تو اسے قبیح لعینہ پر محمول کریں گے،یعنی وہ کام غیر مشروع باصلہ و بوصفہ ہوگا۔قرآن پاک میں ہے:﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾[البقرة:۱۸۸] باطل اور غصب کے طریقے سے ایک دوسرے کا مال نہ کھاؤ۔یہ فعل حسی بھی ہے،منہی عنہ بھی ہے، باطل اور معدوم بھی ہے۔لہٰذا اس پر حکم مرتب نہیں ہونا چاہیے؛جب کہ احناف کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز غصب کی،مغصوب منہ نے مطالبہ کیا اور غاصب نے ٹال مٹول کی کہ چیز مجھ سے بھی غصب ہوگئی۔قاضی نے غاصب کو کہا کہ اگر چیز غصب ہوگئی تو ضمان دو۔ غاصب نے مغصوب منہ کو ضمان دے دیا۔اس کے بعد مغصوبہ چیز نکالی اور مغصوب منہ کو دکھائی تو قاضی بھی کہے گا کہ اب غاصب مالک بن گیا۔تو اعتراض یہ ہے کہ آپ کے بیان کردہ اس مسئلے میں ”غصب“ ملک کا سبب بنا؛ جب کہ غصب قبیح لعینہ تھا،اور قبیح لعینہ معدوم اور باطل ہوتا ہے۔اس پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا۔

جواب: اگر چہ غصب فعلِ حسی ہے،اور فعلِ حسی پر وارد نہی قبیح لعینہ ہوتی ہے جس پر حکم مرتب نہیں ہوتا،لیکن یہاں مالک غصب کی وجہ سے نہیں، بلکہ ضمان کی وجہ سے بنا اور ضمان منہی عنہ نہیں۔ضمان تو ایک حکم حسن ہے تا کہ غریب کا حق ختم نہ ہو اور اس کے حق کی تلافی ہوجائے۔چونکہ ضمان ایک حکم حسن ہے اور اس کی وجہ سے مالک بننا اس کے توابع اور لوازمات میں سے ہے،اس لئے اس میں بھی حسن آگیا۔اگر اس صورت میں رقم بھی

مغصوب منہ کے پاس ہو اور شی مغصوبہ بھی اسے مل جائے تو عوض اور معوض کا آپس میں اجتماع ہوگا جو جائز نہیں۔

ضمان والا حکم بطور زجر ہے، جیسے ظہار اور زنا پر بطور زجر حکم مرتب ہوتا ہے کہ ظہار میں کفارہ دینا پڑتا ہے اور زنا کی صورت میں سو کوڑے یا رجم۔ تو غصب میں بھی ضمان والا حکم زجراً ہے کہ دوسرے کی حق تلفی نہ ہو اور دوسرے کے حق کا تدارک ہو جائے۔ جب مغصوب منہ کے حق کا تدارک ہو گیا تو جو چیز غاصب نے غصب کی تھی اس میں مغصوب منہ کا حق نہیں رہا۔ ہم نے جو ضمان غاصب پر مقرر کیا تو یہ بھی اچھا فیصلہ ہے کہ غریب کے حق کی کسی نہ کسی حد تک تلافی ہو گئی۔ اگر غاصب مالک بنا تو اسی ضمان کی وجہ سے بنا، ضمان حسن تو یہ بھی حسن۔

وكذلك الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة: مسئلہ یہ ہے کہ کسی مرد نے عورت سے زنا کیا یا مس بشہوۃ کیا یا اس کی فرج داخل کی طرف نظر کی یا مباشرتِ فاحشہ کی تو احناف کا مذہب یہ ہے کہ ان افعال کی وجہ سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہو جائے گی۔ ''مصاہرت'' کا معنی یہ ہے کہ جب کوئی شخص نکاح کرتا ہے تو ازدواجی حقوق ادا کرنے بعد شوہر کے اصول وفروع بیوی پر اور بیوی کے اصول وفروع شوہر پر حرام ہو جاتے ہیں۔ یہی مصاہرت زنا اور مذکورہ دیگر صورتوں سے بھی ثابت ہوتی ہے۔

اس مسئلے پر اعتراض ہوتا ہے کہ زنا ایک فعلِ حسی ہے اور اس سے نہی آچکی ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ ﴾ [الاسراء:٣٢] اور فعلِ حسی سے نہی قبیح لعینہ ہوتی ہے، یعنی غیر مشروع اصلاً ووصفاً ہوتی ہے، یعنی اس پر احکام مرتب نہیں ہوتے۔ اور حرمت مصاہرت ایک نعمت ہے۔ قرآن نے اسے ﴿ فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا ﴾ [الفرقان:٥٤] کہہ کر بیان کیا تو اس نعمت کو آپ غیر شرعی اور ممنوع فعل پر کیسے مرتب کرتے ہیں؟

جواب: حرمت کا اصل سبب زنا نہیں ولد ہے کہ ایک بچہ جب دو سے پیدا ہوتا ہے تو ان کے درمیان جزئیت کی نسبت ہو جاتی ہے۔ یہ بچہ کامل کا کامل واطی کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے اور کامل کا کامل موطوءۃ کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے۔ اس ولد کی وجہ سے واطی

کے اصول وفروع موطوءۃ پر اور موطوءۃ کے اصول فروع واطی پر حرام ہو جاتے ہیں۔لہٰذا حرمت ثابت کرنے کے لئے اصل سبب ولد ہے۔ولا عدوان فيه ولا عصيان ولد میں نہ عدوان ہے نہ عصیان، اس میں غلطی نہیں، غلط کام اوروں نے کیا۔

سوال: اگر ولد ہی حرمت کا سبب ہے تو جب ولد پیدا نہ ہو تو اس قسم کی بات بھی نہ ہو، یعنی حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہونی چاہیے۔

جواب: چونکہ حرمت کے ثبوت میں بچہ اصل ہے اور باقی چیزیں اس کے اسباب ہیں تو جو حکم بچے کے لئے ثابت ہوگا، وہی اسباب کے لئے بھی ثابت ہوگا۔جیسے محسوسات میں اس کی مثال مٹی ہے کہ اصل میں پاک کرنے والی چیز تو پانی ہے، لیکن جب مٹی پانی کے قائم مقام ہوئی تو پانی کے وصف طہوریت کا لحاظ کیا گیا، مٹی کی وصف تلویث کا لحاظ نہیں کیا گیا۔ورنہ مٹی تو تلویث کرتی ہے اور صاف منہ کو خراب کرتی ہے؛ جب کہ پانی خراب منہ کو صاف کرتا ہے۔لیکن جب مٹی پانی کے قائم مقام ہوئی تو مٹی کا تلویث والا وصف معتبر نہیں ہوتا، بلکہ اصل اعتبار طہوریت والے وصف کا ہوتا ہے۔تو جو چیز دوسرے کے قائم مقام ہوتی ہے وہ اصل کی وجہ سے عمل کرتی ہے۔زنا ولد کے قائم مقام ہے، مباشرت فاحشہ زنا کے قائم مقام ہے۔لہٰذا ان کی تاثیر بچے کے لحاظ سے ہے فی حد ذاتہ نہیں۔

فصل في حكم الأمر والنهي في ضد ما نُسبا اليه

پہلے گزر چکا کہ جب امر ونہی قرائن سے خالی ہوں تو امر مامور بہ کے وجوب کا اور نہی منہی عنہ کی حرمت کا تقاضا کرتی ہے۔ یہ مسئلہ تو صاف ہے۔ اب اس مسئلے کا بیان ہے کہ جب ایک چیز کا امر ہوا تو اس چیز کی ضد، یعنی مامور بہ کا کیا حکم ہوگا؟ مثلاً میں نے آپ کو حکم دیا قُم تو آپ کے لئے کھڑا ہونا لازم ہے، لیکن قُم کے امر سے کھڑے ہونے کی ضد بیٹھنے کا حکم کیا نکالا جائے گا؟ اسی طرح ایک چیز سے نہی کردی گئی جیسے: ﴿وَ لَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى﴾ [الاسراء:٣٢] اب منہی عنہ زنا کی حرمت تو ثابت ہے، لیکن اس کی ضد نکاح کا حکم کیا ہوگا؟ اسی طرح حدیث میں ہے ((لا يلبس المحرم القميص)) محرم سلا ہوا کپڑا نہیں پہن سکتا۔ اس نہی سے معلوم ہوا کہ محرم حالت احرام میں سلا ہوا کپڑا نہیں پہن سکتا۔ اب اس کی ضد کہ حالتِ احرام میں سلا ہوا کپڑا پہننے کا حکم کیا ہوگا؟

بعض حضرات کا مسلک یہ ہے کہ جس طرح امر سے مامور بہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے، اسی طرح مامور بہ کی ضد کی حرمت بھی ثابت ہوگی۔ اگر کسی چیز سے نہی کردی تو منہی عنہ کی حرمت ثابت ہوگی اور منہی عنہ کی ضد کا وجوب ثابت ہوگا۔

جب کہ احناف کا مسلک یہ ہے کہ جب کسی چیز کا امر کردیا گیا تو مامور بہ کا حکم تو صراحتاً ہے کہ وجوب ثابت ہوگا، لیکن مامور بہ کی ضد کے حکم کے بیان سے یہ امر ساکت ہے۔ اسی طرح ایک چیز کی حرمت بیان کی گئی، مثلاً ﴿وَ لَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى﴾ [الاسراء:٣٢] اس صورت میں زنا کی حرمت تو ثابت ہوگئی، لیکن اس کی ضد نکاح کے حکم کے بیان سے نہی ساکت ہے۔ جب امر ونہی ضد کے حکم کے بیان سے ساکت ہیں تو مسکوت کا حکم منطوق کی بنا پر کیسے ثابت ہوگا؟ کہ ایک کے وجوب سے دوسرے کی حرمت مراد لی جائے، یا ایک کی حرمت سے دوسرے کے وجوب کو ثابت کیا جائے۔

البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب ایک چیز کا حکم کیا گیا اور آمر چونکہ حکیم ہے، اس کی حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ جس کام کا اس نے حکم کیا وہ اچھا ہے۔ اس کی ضد اچھی نہیں تو ضد میں اگر حکم ثابت ہوگا تو اقتضاءً ثابت ہوگا۔ اسی طرح نہی میں کہیں گے ناہی چونکہ حکیم ہے اور اس کی حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ جس کام سے اس نے روکا وہ قبیح ہے، اس کی ضد قبیح نہیں۔

باقی یہ بات درست نہیں کہ مطلقاً امر کی ضد کو حرام اور نہی کی ضد کو واجب کہا جائے؛ کیوں کہ ضد کے حکم کے بیان سے کلام ساکت ہے، مثلاً جاءني زيد سے عمرو کے آنے کی نفی کیسے ہو سکتی ہے؟ اس کلام میں عمرو کا ذکر تک نہیں اور نہ ہی اس میں کوئی اقتضا ہے۔ امر و نہی میں اقتضا موجود ہے کہ آمر اور ناہی حکیم ہے۔ لہٰذا ضد کے حکم کا بیان اقتضاءً تو ثابت ہے، لیکن استقلالاً ثابت نہیں، اور قانون ہے کہ والاقتضاء يتقدر بقدر الضرورة اس لئے ہم کہتے ہیں کہ جس طرح یہ امر مامور بہ کے وجوب پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح اس کی ضد کی کراہت پر دلالت کرتا ہے، حرمت پر نہیں۔ اور جس طرح یہ نہی منہی عنہ کی حرمت پر دلالت کرتی ہے، اسی طرح اس کی ضد کی سنیت پر دلالت کرتی ہے، وجوب پر نہیں؛ کیوں کہ جانب امر میں ضرورت کراہت کے قول سے پوری ہو جاتی ہے، اور جانب نہی میں ضرورت سنیت کے قول سے پوری ہو جاتی ہے۔

مثلاً حدیث میں آیا: ((لا يلبس المحرم القميص)) محرم کے لئے سلا ہوا کپڑا پہننا حرام ہے تو غیر سلا ہوا کپڑا پہننا سنت ہوگا جسے ازار اور رداء کہا جاتا ہے۔ ''ازار'' نیچے کی چادر اور ''رداء'' اوپر کی، تو احرام پہننا سنت۔ تحرک کا امر حرکت کے وجوب پر دلالت کرتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سکون مکروہ اور ناپسندیدہ ہے۔ پھر اس ناپسندیدہ چیز کے مختلف درجات ہو سکتے ہیں کہ حرام ہو، مکروہِ تحریمی ہو، یا مکروہِ تنزیہی ہو۔ ان درجات کی تعیین کے لئے صریح دلیل چاہیے۔

لہٰذا امر سے اسی کا حکم ثابت ہوگا جس کے متعلق حکم دیا گیا، اور امر جس کے بیان سے ساکت ہے اس کا حکم اسی امر سے نہ دلالۃ النص کے طور پر ثابت ہوگا، نہ عبارۃ النص کے

طور پر۔ زیادہ سے زیادہ ثابت ہوگا تو اقتضاء ثابت ہوگا اور والاقتضاء یتقدر بقدر الضرورۃ جو مامور بہ کی جانب کراہت سے اور منہی عنہ کی جانب سنیت سے پوری ہوتی ہے۔ اگر امر کی ضد کی حرمت ثابت کرنی ہو تو وہ اسی امر سے ثابت نہیں ہوگی، بلکہ اس کے لئے الگ سے صریح دلیل چاہیے؛ کیوں کہ ایک امر کی متعدد اضداد ہو سکتی ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک چیز کا امر ہو اور کہا جائے کہ اس کی سب اضداد حرام ہیں۔

فصل في بيان أسباب الشرائع

احکام کی دو قسمیں ہیں: (1) احکام شرعیہ، (2) احکام وضعیہ۔ احکام شرعیہ پانچ ہیں: فرضیت، سنیت، اباحت، مکروہ تحریمی، حرام۔ ''واجب'' فرض میں داخل ہے اور ''مکروہ تنزیہی'' تحریمی میں۔ یہ احکام تکلیفیہ ہیں۔ انہیں تکلیفیہ اس لئے کہا گیا کہ بندے کو ان کاموں کے کرنے کا یا ان کاموں کے چھوڑنے کا مکلف بنایا گیا۔

''شرائع'' سے احکام مشروعہ، اور احکام مشروعہ سے احکام تکلیفیہ مراد ہیں۔ ''اسباب'' جمع ہے سبب کی، لغت میں اس کا معنی رسی اور سیڑھی آتا ہے۔ اصطلاح میں ما يفضي إلى الشيء یہاں یہی مراد ہے۔ اس فصل میں اس بات کا بیان ہے کہ اس جہاں میں احکامِ شرع اسباب کے ساتھ وابستہ ہیں۔ مشروعة کا معنی وابستہ ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہی اسباب موجِب ہیں، بلکہ اللہ رب العزت نے انہیں اسباب بنایا۔ جعل الشرع أسبابًا لها احکام کو اسباب سے وابستہ کر دیا؛ کیوں کہ بندے جس عالم میں رہتے ہیں وہ عالم ہی عالمِ اسباب ہے۔ پیاس بجھانے والا حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہے، لیکن پانی کو اس کا سبب بنا دیا گیا۔ اب پیاسا ہر ایک سے کہہ سکتا ہے کہ پانی دو۔ اگر سبب معلوم نہ ہوتا تو ہر وقت اللہ تعالیٰ سے کہتا رہتا کہ اے اللہ! میری پیاس بجھا دے۔ تو جعل کا لفظ لا کر بتا دیا کہ اسباب موجب نہیں، بلکہ موجب اللہ کی ذات ہے۔ ان اسباب سے تعلق اگر پیدا کیا تو اللہ تعالیٰ نے کیا۔ بالفاظِ دیگر ان احکام کے لئے ان اسباب کو اگر اسباب بنایا تو اللہ تعالیٰ نے بنایا۔

کالحج بالبیت: جس طرح حج کا سبب بیت اللہ ہے تو کالحج بالبیت کا معنی ہوگا جس طرح حج کی فرضیت بیت اللہ سے وابستہ ہے۔ اس کا سبب بیت ہے؛ کیوں کہ حج کی اضافت ''بیت'' کی طرف ہوئی، اور اضافت اختصاص کا فائدہ دیتی ہے۔ لہٰذا حج ''بیت

اللہ'' کے ساتھ خاص ہوا، چونکہ بیت میں تکرار نہیں، اس وجہ سے حج میں بھی تکرار نہیں۔

والصوم بالشهر : صوم خاص مہینے رمضان کے ساتھ وابستہ ہے کہ رمضان ہے تو روزہ ہے، رمضان نہیں تو روزہ نہیں۔ رمضان میں تکرار ہوتو روزے میں تکرار، اور ''صوم'' کی اضافت شہر رمضان کی طرف کرتے ہیں تو رمضان روزوں کے لئے سبب ہے۔

والصلاة بأوقاتها: اور صلاۃ اوقات کے ساتھ وابستہ ہے کہ اگر پڑھی جائے گی تو اسی خاص وقت میں پڑھی جائے گی۔ وقت سے پہلے بھی صحیح نہیں اور وقت کے بعد بھی صحیح نہیں۔ چونکہ وقت میں تکرار ہے تو نماز بھی مکرر ہوتی ہے۔

والعقوبات بأسبابها: عقوبات اپنے اپنے جرموں کے ساتھ وابستہ ہیں۔ دنیا میں زنا کی سزا ہوتی ہے، چوری کی سزا ہوتی ہے، لوٹ مار کی سزا ہوتی ہے۔ یہ سزائیں اپنے اپنے جرموں کے ساتھ وابستہ ہیں۔ ہم قطعِ ید کی نسبت ''سرقہ'' کی طرف کرتے ہیں تو قطع ید ایک حکم ہے جس کی اضافت سرقے کی طرف ہوئی تو سرقہ قطع ید کا سبب ہوا۔ رجم اور حد کے لئے سبب زنا ہے۔ قصاص کے لئے سبب قتل ہے۔ یہ تمام کے تمام اسباب ہیں۔ اگر قتل نہ کرتا تو قصاص نہ آتا، زنا نہ کرتا تو رجم یا حد سو کوڑے نہ ہوتے۔ چوری نہ کرتا تو قطع ید نہ ہوتا۔ یہ اسباب چاہے ایجابی ہوں یا تحریمی اپنے اپنے اسباب کے ساتھ وابستہ ہیں والعقوبات بأسبابها اور عقوبات اپنے اپنے اسباب کے ساتھ وابستہ ہیں، جن کی طرف ان کی اضافت کی جاتی ہے۔

والكفارة التي هي دائرة: مثلاً کسی کو قتل کیا تو کفارہ آئے گا۔ اب کفارے میں دو جہتیں ہیں کہ من وجہٍ عبادت ہے اور من وجہٍ عقوبت ہے۔ عبادت بایں معنی کہ کفارہ روزے کے ذریعے ہوتا ہے یا اطعام کے ذریعے یا اعتاق کے ذریعے، اور یہ کام از قبیل عبادت ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کافر پر کفارہ نہیں آتا اور من وجہٍ عقوبت ہے؛ کیوں کہ کفارہ جنایت کے بعد آتا ہے۔ اگر جنایت نہ کرتا تو کفارہ نہ آتا۔ روزے کو نہ توڑتا تو کفارہ نہ آتا۔ کسی کو خطاءً قتل خطا نہ کرتا تو کفارہ نہ آتا۔ ظہار نہ کرتا تو کفارہ نہ آتا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ کفارات کی اضافت ہم ان کے اسباب کی طرف کرتے ہیں، جیسے: کفارة القتل، کفارة الظهار، والعقوبات اور عقوبات وابستہ ہیں بأسبابها اپنے اسباب کی طرف، اور وہ اسباب وہ ہیں جن کی طرف ان کی اضافت ہوئی۔

والكفارة التي هي دائرة جن کفاروں میں عبادت اور عقوبت دونوں پہلو پائے جاتے ہیں، جیسے: قتل خطا کا کفارہ، یمین کا کفارہ، رمضان میں جان بوجھ کر روزہ توڑنے کا کفارہ، حالتِ احرام میں شکار کرنے کا کفارہ وغیرہ، ان کفارات کی نسبت بِمَا اس چیز کی طرف ہوتی ہے تضاف إليه جس کی طرف ان کفاروں کی اضافت کی جاتی ہے۔ من سبب متردد بين الحظر والإباحة اور وہ سبب متردد بین الحظر والاباحۃ ہے۔ وہ سبب ایسا ہے جو متردد ہے منع اور اباحت کے درمیان۔

مثال کے طور پر قتل خطا (کہ شکار کو مارنے کے ارادے سے گولی چلائی اور وہ کسی آدمی کو لگ گئی) میں دو حالتیں: اباحت اور جنایت پائی جاتی ہیں۔ جنایت اس طرح کہ تحری نہیں اور اباحت اس لئے کہ جانور سمجھ کر شکار کیا جو امرِ مباح تھا، تو اس پر جو کفارہ مرتب ہوا اس میں بھی دو پہلو: عبادت، عقوبت ہیں۔ تو اس قسم کے کفارے کی نسبت ایسے سبب کی طرف کی جاتی ہے جس میں دو پہلو: اباحت اور جنایت ہوں۔

والمعاملات بتعلق البقاء: ہم جو معاملات بیع و شرا کرتے ہیں، نکاح کرتے ہیں یہ تمام کی تمام چیزیں معاملات ہیں۔ یہ بقائے عالم کے اسباب ہیں؛ کیوں کہ عالم کی بقا تب ہوگی جب کوئی چیز کھانے کے لئے ملے، پینے کے لئے ملے، بیچنے کے لئے ملے، نکاح بھی ہو، بیوی بھی ملے، بچے بھی ہوں، گھر بھی آباد ہو۔ اگر یہ معاملات جائز نہ ہوتے تو ہر ایک بھوک کی وجہ سے مرجاتا، ہر ایک خلط شہوات کی وجہ سے ختم ہوجاتا تو بقائے عالم جو حاصل ہوگا وہ ان معاملات کے کرنے سے ہوگا۔

الحاصل: بقائے عالم کا سبب معاملات ہیں۔ عقوبات کا سبب وہی چیزیں ہیں جن کی طرف ان کی اضافت ہو۔ کفارات کا سبب متردد بین الحظر والاباحۃ ہے۔

والإيمان بالآيات الدالة على حدوث العالم: اور ایمان کا سبب وہ آیات، علامات اور آثار ہیں جو حدوثِ عالم پر دال ہیں۔ ''آیات'' سے مراد قرآن کریم کی آیات نہیں، بلکہ یہ علامات ہیں کہ کل ہم نہیں تھے، آج ہیں، کل نہیں ہوں گے۔ پھر جدا بات ہے کوئی چیز زماناً وذاتاً حادث ہوتی ہے، کوئی چیز ذاتاً حادث ہوتی ہے زماناً قدیم ہوتی ہے، جس طرح فلاسفہ کے نزدیک سماوات؛ کیوں کہ یہ دیر سے ختم ہوں گے، اس وجہ سے انہوں نے قِدم کا قول اختیار کیا۔ ہمارے نزدیک ہر چیز حادث بالذات بھی ہے بالزمان بھی ہے۔ یہ تمام کے تمام دلالت کر رہے ہیں کہ عالم حادث ہے و كل حادث لا بدَّ له من محدِثٍ ہر حادث کے لئے محدِث کا ہونا ضروری ہے؛ کیوں کہ ''حادث'' اسے کہا جاتا ہے جس کا وجود اور عدم برابر ہوں۔ اب وہ دنیا میں تب آئے گا جب وجود کو عدم پر ترجیح دی جائے اور اس کے لئے مرجح کی ضرورت ہے کہ اس کے بغیر آنہیں سکتا اور وہ مرجح جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دے اس کو ذات خداوندی کہا جاتا ہے۔

پھر جس طرح یہ وجودِ باری تعالیٰ پر دلالت کر رہا ہے اس طرح توحیدِ باری تعالیٰ پر بھی دلالت کرتا ہے کہ مرجح دو نہیں ہو سکتے ایک ہے۔ ورنہ ایک کہے گا میں لاتا ہوں، دوسرا کہے گا میں ترجیح نہیں دیتا تو ایک نے عدم کو پکڑا دوسرے نے وجود کو پکڑا تو یہ حادث آئے گا ہی نہیں۔

وإنما الأمر لإلزام: یہ اس اعتراض کا جواب ہے کہ اگر تمام اصولِ دین اور فروعِ دین اسباب کے ساتھ وابستہ ہیں تو پھر امر کی کیا ضرورت؟ جواب یہ ہے کہ امر کا کام جدا ہے، سبب کا کام جدا ہے۔ سبب سے نفس وجوب ہوگا؛ جب کہ امر ادائیگی کا مطالبہ کرنے کے لئے آتا ہے۔ سبب، یعنی نماز کا وقت آگیا تو نماز ذمہ میں واجب ہوگئی۔ لیکن امر، یعنی ﴿ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ ﴾ [البقرة:۴۳] کا مطلب یہ ہے کہ اوقات کی وجہ سے جو چیز ذمہ میں لگ چکی اسے ادا کرو۔ كالبيع محسوسات میں اس کی مثال بیع ہے کہ ایجاب اور قبول سے بیع لازم ہو جاتی ہے، پھر مطالبہ کیا جاتا ہے أدِّني پیسے دو، تو یہ امر نفسِ وجوب کے لئے نہیں، بلکہ وجوبِ ادا کے لئے ہے۔ اسی طرح اوقات کے بعد ﴿ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ ﴾ [البقرة:۴۳] کا

امر بھی وجوبِ ادا کے لئے ہے کہ جو چیز ذمہ میں لگ چکی ہے اسے ادا کر۔

و دلالة هذا الأصل: سے دلیل ِانی ہے۔فرماتے ہیں کہ اوقات تو مجنون پر بھی گزر رہے ہیں،تندرست پر بھی گزر رہے ہیں، مغمیٰ علیہ پر بھی گزر رہے ہیں۔حالانکہ ہم کہتے ہیں کہ مجنون پر نماز نہیں،اسی طرح اگر رات دن سے زیادہ اغما آیا تو مغمیٰ علیہ پر نماز نہیں۔نائم پر بھی نماز نہیں؛ کیوں کہ ادا کا تعلق خطاب سے ہے اور یہ خطاب کے اہل ہی نہیں ۔ اوقات تو ہمارے اوپر بھی گزر رہے ہیں، پاگل کے اوپر بھی گزر رہے ہیں۔اگر وجوبِ ادا اوقات کے ساتھ وابستہ ہوتا تو جس طرح ہم پر واجب ہے اس طرح پاگل پر بھی واجب ہونا چاہیے۔

وإنما يعرف السبب: سبب کی معرفت دو طریقوں،یعنی تکرار یا اضافت سے ہوتی ہے؛ کیوں کہ حکم کی اضافت سبب کی طرف کی جاتی ہے ،اور اضافت اختصاص کے لئے ہوتی ہے کہ مضاف الیہ کا مضاف کے ساتھ اختصاص ہوتا ہے کہ اضافت میں اصل بات یہ ہے کہ مضاف الیہ،مضاف کے لئے سبب ہو۔

اعتراض: صدقة الفطر میں ''صدقۃ'' کی اضافت ''فطر'' کی طرف ہے۔ اس کے باوجود آپ کہتے ہیں کہ مضاف الیہ الفطر،یعنی عید کا آنا صدقہ کے دینے کے لئے سبب نہیں، بلکہ شرط ہے اور سبب رأس ہے۔لہٰذا اضافت کو سببیت کی علامت قرار دینے کا کیا معنیٰ؟ اگر اضافت سببیت کی علامت ہوتی تو صدقہ کا سبب فطر ہوتا۔

جواب: صدقة الفطر میں صدقے کا سبب رأس ہے اور حکم کی اضافت شرط کی طرف مجازاً ہے کہ جس طرح سبب سے مسبب متحقق ہوتا ہے،اسی طرح شرط سے مشروط بھی متحقق ہوتا ہے۔حقیقت میں سبب رأس ہے۔فطر کی طرف اضافت کے باوجود سبب رأس اس لئے ہے کہ صدقة الفطر میں پیسے دینے پڑتے ہیں اور پیسے کا بوجھ فطر برداشت نہیں کرتا،رأس برداشت کرتا ہے۔مؤنت اور ذمہ داری تو آدمی اٹھاتا ہے۔اسی وجہ سے ہم نے رأس کو سبب بنایا۔

پھر اعتراض ہوتا ہے کہ اگر رأس صدقے کا سبب ہے تو وہ ایک ہے تو اس کا تقاضا یہ

ہے کہ صدقۃ الفطر بھی زندگی میں ایک دفعہ دینا چاہیے جس طرح بیت اللہ حج کا سبب ہے اور وہ ایک ہے تو حج بھی ایک مرتبہ فرض ہے۔ جواب یہ ہے کہ اگرچہ حقیقت میں رأس ایک ہے، لیکن حکما اس میں تجدد ہے۔ حکما اس طرح کہ گویا سال بدلنے سے آدمی بھی بدل گیا، اسی تبدل اور تکرارِ حکمی کی بنا پر ہر سال صدقۃ الفطر واجب ہوتا ہے۔

فصل في العزيمة و الرخصة

کتاب اللہ کی اقسام وملحقات سے فراغت کے بعد ان احکام کا ذکر ہے جو کتاب اللہ سے ثابت ہیں۔ احکامِ مشروعہ کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں: ① رخصت، ② عزیمت۔

''عزیمت'' ان احکام کو کہا جاتا ہے جو ابتداءً انسان پر لازم کئے جائیں، اور ان میں بندوں کے عذر کا لحاظ نہ رکھا جائے، جیسے ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة:١٨٥] جو بھی رمضان میں ہو، تو یہ عام حکم ہے کہ جو بھی رمضان میں ہو وہ روزہ رکھے۔ ﴿اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ﴾ [البقرة:٤٣] یہ حکم بھی عام ہے کہ کسی بھی حالت میں ہو نماز قائم کرو۔ یہ حکم عزیمت کا ہے جس میں بندوں کے عذر کا لحاظ نہیں رکھا گیا۔

''رخصت'' کا اطلاق ان احکام پر ہوتا ہے جن میں بندوں کے عذر کے لحاظ رکھ کر حکم دیا جاتا ہے، جیسے: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ﴾ [البقرة:١٨٤] یہاں مرض اور سفر کے عذر کا لحاظ کر کے کہہ دیا کہ روزے کو چھوڑ سکتے ہو۔ اسی طرح نماز میں بیماری کی حالت کا خیال رکھ کر کہہ دیا کہ قیام نہیں ہوسکتا تو قعود کرو، قعود نہیں ہوسکتا تو لیٹ کر نماز پڑھو۔ یا مثلاً حیض ونفاس آجائے تو نماز کو چھوڑ دو۔ یہاں بھی بندوں کے عذر کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

عزیمت کی چار قسمیں ہیں: ① فرض، ② واجب، ③ سنت، ④ نفل۔

① فرض اسے کہتے ہیں جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جو یقینی ہو، یعنی قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہو۔ اس دلیل کا ثبوت اور ہم تک پہنچنا جس سند کے ساتھ ہو وہ یقینی ہو، اس کی دلالت بھی اپنے مدلول پر یقینی ہو، اور اس کے معنی میں کوئی دوسرا احتمال بھی نہ ہو۔ ایسی دلیل سے جو حکم ثابت ہوا اسے فرض کہا جاتا ہے، جس طرح ﴿اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ﴾ [البقرة:٤٣] قرآن کی آیت ہے۔ اس کا ثبوت تواترِ طبقی کے طریقے سے ہے، اس کی دلالت اپنے معنی

پر یقینی ہے، اس میں کسی دوسرے معنی کا احتمال نہیں۔ لہٰذا نماز کی فرضیت ثابت ہوئی۔ اور فرض کا حکم یہ ہے کہ اس کی فرضیت کا اعتقاد رکھنا اور اس کے مقتضا کے مطابق عمل کرنا لازم ہے۔ فرضیت کا اعتقاد رکھنے کا ثمرہ یہ ہے کہ اس کا منکر کافر ہے، اور عمل کے لزوم کا ثمرہ یہ ہے کہ اسے بلا عذر ترک کرنے والا فاسق ہے۔

② واجب اس حکم کو کہا جاتا ہے جس کا ثبوت اس قسم کی دلیل سے ہو جس میں شبہ ہو۔ شبہ ثبوت میں ہو یا اس کی دلالت علی المدلول میں ہو جیسے: ((لا صلاة إلا بفاتحة الکتاب)) سے معلوم ہوا کہ فاتحہ نماز کے لئے ضروری ہے، لیکن یہ ثبوت خبر واحد سے ہے، اور خبر واحد ظنی الثبوت ہوتی ہے، اس وجہ سے زیادہ سے زیادہ وجوب کا فائدہ دے گی۔ واجب کا حکم یہ ہے کہ اگرچہ اس کے متعلق دل سے تصدیق و یقین ضروری نہیں، مگر اس پر عمل کرنا ضروری ہے؛ کیوں کہ یہ بھی باعتبار عمل فرض کی طرح ہے، اور اسے فرضِ عملی بھی کہا جاتا ہے۔ اگر کوئی شخص واجب کی توہین کرے تو کافر ہو جائے گا؛ کیوں کہ شریعت کی اہانت کفر ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے ہاں واجب مستقل قسم نہیں۔

③ سنت کا معنی ہے الطریقة المسلوکة في الدین وہ طریقہ جو پیغمبر ﷺ سے لے کر ہم تک چلا آ رہا ہو۔

سنت کا حکم یہ ہے کہ مسلمانوں سے اس کے قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا؛ کیوں کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ ۚ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا ۚ ﴾ [الحشر:۷].

سنت کی دو قسمیں ہیں:

① سنن ہدی یا سنتِ مؤکدہ ② سنن زوائد یا سنتِ غیر مؤکدہ۔

پیغمبر ﷺ سے جو کام عبادتاً صادر ہوئے، مثلاً: مسواک کرنا، تہجد کی نماز پڑھنا وغیرہ انہیں ''سننِ ہدی'' کہا جاتا ہے، اور جو کام عادتاً صادر ہوئے، مثلاً: آپ کا اٹھنا، بیٹھنا، چلنا پھرنا وغیرہ انہیں ''سننِ زوائد'' کہا جاتا ہے۔

سنن ہدی کا حکم یہ ہے بلا عذر ان کا تارک ملامت اور عقاب کا مستوجب ہوتا ہے؛ جب کہ سنن زوائد ترک کرنے والا ملامت یا عقاب کا مستحق نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ کتبِ فقہ میں سنن زوائد کے تارک کے لئے لا بأس به اور سنن ہدی کے تارک کے لئے أساء ، كره وغیرہ الفاظ ہوتے ہیں؛ جب کہ واجب کے ترک کی صورت میں بعید کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔

④ نفل: نفل ينفل نفلاً کا معنی ہے زائد ہونا، یعنی عباداتِ فرضیہ پر یہ زائد ہیں۔ شرعاً نفل کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جسے بجالانے والا مستحق ثواب ہو، لیکن چھوڑنے والے پر کوئی عقاب نہ ہو۔ نفلی عبادت سنن کی طرح مکملات میں سے ہے، مثلاً فرض میں کوئی کمی آجائے تو اللہ جل جلالہ سنن اور نوافل کی برکت کی وجہ سے وہ نقصان نکال کر فرائض کو کامل بنا دیتے ہیں۔

ويضمن بتركه بالشروع عندنا: یہاں سے ضمناً ایک دوسرے اختلاف کی طرف اشارہ ہے کہ آیا نفل شروع کرنے سے فرض بن جاتا ہے یا نہیں؟ یعنی اس کا اتمام لازم ہے یا نہیں؟ حضراتِ شوافع کہتے ہیں کہ بقائے شی ابتدائے شی کے مخالف نہیں ہوتی۔ لہٰذا جو ابتداءً نفل ہے بقاء بھی نفل ہی ہوگا، خواہ نماز ہو یا روزہ۔ لہٰذا ان کے نزدیک نفل شروع کرنے کے بعد بھی نفل ہی رہتا ہے۔ مکمل کرنے سے پہلے توڑنے کی صورت میں قضا واجب نہیں۔

ہمارا مذہب یہ ہے کہ نفل کا آغاز کرنا تو اختیاری اور مرضی پر موقوف ہے، لیکن شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام لازم ہے۔ لہٰذا توڑنے کی صورت میں اعادہ واجب ہو گا؛ کیوں کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿لَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَكُمْ ۝﴾ [محمد: ٣٣] اور نفل بھی ایک عمل ہے اور اعمال کو باطل کرنے سے روکا گیا؛ لہٰذا معلوم ہوا کہ اس کا اتمام واجب ہے، اور اتمام یہی ہے کہ توڑنے کی صورت میں اس کی قضا کی جائے۔

وأما الرخص فأنواع أربعة : رخصت کی بھی چار قسمیں ہیں:

① رخصتِ حقیقیہ تام، ② رخصتِ حقیقیہ ناقص،

③ رخصتِ مجازیہ تام، ④ رخصتِ مجازیہ ناقص۔

رخصتِ حقیقیہ تام: اس رخصت کو کہا جاتا ہے جس رخصت کے مقابلے میں عزیمت ہو۔ اس عزیمت کی دلیل محرم بھی ہو اور حکم حرمت بھی ہو، اس کے باوجود ہمیں اجازت دی گئی ہو۔

رخصتِ حقیقیہ ناقص: وہ رخصت ہے جس کے مقابلے میں ایسی عزیمت ہو جس کی دلیل محرم تو ہو، لیکن حکم حرمت والا نہ ہو۔ اس پر رخصت کا اطلاق حقیقتاً ہوتا ہے؛ کیوں کہ مقابلے میں عزیمت ہے، لیکن ناقص اس لئے ہے کہ دلیل محرم ہے حکم حرمت نہیں۔

رخصتِ مجازیہ تام: وہ رخصت ہے کہ جس کے مقابلے میں عزیمت نہ ہو۔ اسے رخصت کہنا ہی نہیں چاہئے ابتدائی حکم کہنا چاہئے، لیکن رخصت کا اطلاق مجازاً ہے۔

رخصتِ مجازیہ ناقص: وہ رخصت ہے جس کے مقابلے عزیمت نہیں، لیکن یہ عزیمت دوسری جگہ موجود ہے۔ چونکہ دوسری جگہ پر عزیمت موجود ہے، اس وجہ سے یہ مجاز پہلے مجاز سے کم ہوا۔ پہلا محض مجاز تھا یہ محض مجاز نہیں۔

رخصتِ حقیقیہ تام، جیسے:

① حالتِ اِکراہ میں کلمہ کفر کہنا جب کہ دل مطمئن بالایمان ہو۔

② حالتِ اِکراہ میں فرض روزہ افطار کرنا۔

③ حالتِ اِکراہ میں دوسرے کے مال یا نفس کو تلف کرنا۔

④ حالتِ اِکراہ میں احرام کی جنایات کا ارتکاب کرنا۔

رخصتِ حقیقیہ تام کی مثالوں میں عزیمت پر عمل کرنے سے انسان کا حق صورتاً و معناً فوت ہوتا ہے؛ جب کہ رخصت پر عمل کرنے سے صرف ایک حق فوت ہوتا ہے اور دوسرا باقی رہتا ہے، جیسے مثال اوّل میں اللہ تعالی کا حق تصدیق قلبی، مثال ثانی میں اللہ تعالی کا حق یعنی قضائے صوم، مثال ثالث میں مالکِ مال کا حق یعنی ضمان، مثالِ رابع میں حج کی

قضایا دم وغیرہ۔

وحكمه أن الأخذ بالعزيمة أولى: اگر چہ رخصتِ حقیقیہ تام میں رخصت پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، لیکن عزیمت پر عمل کرنا اولی ہے۔ اگر عزیمت پر عمل کرنے سے جان چلی جائے تو ماجور اور شہید ہو کر مرے گا۔

وأما النوع الثاني فما يستباح: رخصت حقیقیہ ناقص، جیسے مسافر کے لئے افطار کرنا۔ عزیمت روزہ رکھنے میں ہے اور دلیل محرم ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ۱۸۵] موجود ہے، لیکن شریعت نے حرمت کا حکم نہیں دیا اور افطار کی اجازت دی؛ کیوں کہ دوسرے حکم ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ﴾ [البقرة: ۱۸۴] کے ذریعے شریعت نے روزہ رکھنے کے حکم کو متراخی کر دیا۔ لہٰذا مسافر کو اختیار ہے، چونکہ دلیل محرم موجود ہے اگر روزہ رکھے گا تو رمضان کا ہو جائے گا، لیکن چونکہ حکم موجود نہیں۔ اس لئے اگر سفر میں روزہ چھوڑ دیا اور رمضان کے اندر ہی مر گیا تو قضا نہیں، اس لئے کہ حکم مؤخر تھا۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولی ہے؛ کیوں کہ اس کا سبب کامل طور پر موجود ہے، صرف حکم کو موخر کیا گیا۔

وأما أتم نوعَي المجاز: رخصت مجاز یہ اتم کا تعلق امم سابقہ پر مشروع احکام شاقہ سے ہے، جیسے سابقہ امتوں کی توبہ قتل سے قبول ہوتی تھی، ہماری زبان سے؛ انہیں مال کا چوتھا حصہ دینا پڑتا تھا، ہمیں چالیسواں؛ ان کا مال غنیمت آگ کھاتی تھی، ہم خود کھاتے ہیں؛ ان کا کپڑا کاٹنے سے پاک ہوتا تھا، ہمارا دھونے سے پاک ہوتا ہے؛ ان پر قتل خطا اور قتل عمد دونوں صورتوں میں قصاص واجب تھا، ہم پر صرف قتلِ عمد میں؛ ان کے لئے اعضائے خاطئہ کا کاٹنا ضروری تھا، ہمارے لئے توبہ کافی ہے؛ ان کی عبادت مسجد کے علاوہ درست نہیں تھی، ہماری عبادت ہر پاک وصاف جگہ پر درست ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس رخصت کو مجازاً رخصت کہا گیا، ورنہ امت محمدیہ کے حق میں یہی عزیمت ہے۔

وأما النوع الرابع فما سقط: یہ قسم ان احکام پر مشتمل ہے جن میں عزیمت

دوسرے محل میں ہوتی ہے خاص اس محل میں نہیں ہوتی، جیسے عام بیع میں عقد کے وقت مبیع کی تعیین شرط ہے؛ جب کہ بیع سلم میں اس قسم کی تعیین کی کہ مدت کے بعد یہ خاص مبیع آپ کے حوالے کروں گا تو بیع سلم فاسد ہوگی۔ چونکہ تعیینِ مبیع عزیمت ہے جو ایک خاص محل بیع سَلَم میں نہیں؛ اس لئے یہ رخصتِ مجاز یہ انقص ہے۔

اسی طرح شراب اور مردار کی حرمت عام حالات میں ہے، اور عزیمت یہی ہے کہ وہ حرام ہیں، لیکن مضطر کے حق میں یہ حرمت ختم ہوگئی۔ یہی وجہ ہے کہ مضطر کے لئے جائز نہیں کہ عزیمت پر عمل کرتے ہوئے ان سے احتراز کرے اور بھوک کی حالت میں انتقال کر جائے۔

نیز اگر پاؤں پر موزے ہوں جنہیں طہارت کے بعد پہنا ہو تو مسافر تین دن، تین رات تک اور مقیم ایک دن ایک رات تک مسح کرسکتا ہے۔ اب مسح رخصت اور غسل عزیمت ہے۔ اگر چہ موزے پہننے کی حالت میں رخصت کے مقابلے میں عزیمت نہیں، لیکن دوسرے محل میں موجود ہے؛ اس لئے مسح پر رخصت کا اطلاق مجازاً ہے۔

اسی طرح حالتِ سفر میں قصر صلاۃ رخصتِ مجاز انقص ہے کہ اگر چہ عزیمت سفر میں اتمام میں نہیں، لیکن دوسری جگہ حالتِ اقامت میں موجود ہے۔ ہمارے نزدیک یہ رخصت اسقاط ہے، لہٰذا اتمام صلاۃ جائز نہیں؛ جب کہ شوافع کے ہاں رخصتِ رفع ہے، لہٰذا حالتِ سفر میں اتمام واکمال نفلی ہے۔

حضراتِ شوافع کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ ۖ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ۚ﴾ [النساء:١٠١] اگر تمہیں کافروں کا اندیشہ ہو تو نماز قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ معلوم ہوا قصر واجب نہیں؛ کیوں کہ قصر کی صورت میں گناہ کی نفی ہے جو اس کے جواز پر دال ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ اس آیت سے اتمام کے جواز پر دلیل لینا صحیح نہیں؛ کیوں کہ مشہور مفسرین: ابن کثیر، ابن جریر، صاحبِ روح المعانی فرماتے ہیں کہ اس آیت کا تعلق صلاۃِ سفر سے نہیں، بلکہ صلاۃِ خوف سے ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی اس آیت کو صلاۃِ خوف

کے بیان میں ذکر کیا۔ لہٰذا قصر کی دو قسمیں ہوئیں: قصر عدد، قصر صفت۔ مسافر کی نماز میں قصرِ عدد ہے کہ چار کے بجائے دو ہو گئیں، اور صلاۃِ خوف میں قصرِ صفت ہے یعنی دو کو دو اور چار کو چار ہی پڑھنا ہے، البتہ آنے جانے کی اجازت ہے۔

علاوہ ازیں بعض لوگوں نے قصر کو گناہ سمجھا تو شریعت نے ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ کہہ کر ان کے گمان کو دفع کیا۔ ان کے گمان کو دفع کرنے کے بعد مسئلے کی حیثیت اس حدیث سے معلوم ہوتی ہے جو ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے، فرماتی ہیں کہ ابتداءً تمام فرض نمازیں دو دو رکعت تھی، پھر نماز سفر اور نماز فجر اپنی حالت پر رہ گئیں۔ معلوم ہوا قصر کا اطلاق مجازاً ہے؛ کیوں کہ دو رکعت رہ جانا اصلی ابتدائی حکم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ام المؤمنین مدینے سے مکہ آئیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کہا: یا رسول اللہ! آپ نے دو دو رکعتیں پڑھیں، میں نے چار رکعت پڑھیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: أحسنتِ تو نے اچھا کام کیا اے عائشہ؛ کیوں کہ حضرت عائشہ کا خیال یہ تھا کہ انہوں نے اقامت کی نیت کی ہے۔

امام بخاری فرماتے ہیں: "أوّلت عائشةُ كما تأوّل عثمان" کہ عائشہ نے تاویل کر کے اتمام کیا تاویل یہ تھی کہ سفر اس پر لاگو ہے جو ام المؤمنین نہ ہو، میرے بچے تو ہر جگہ پر موجود ہیں؛ اس لئے میرے لئے قصر نہیں۔ اب تاویل صحیح ہو یا نہ ہو، لیکن یہ بات تو معلوم ہو گئی کہ عائشہ کا اتمام تاویل کی وجہ سے تھا۔ اگر اتمام جائز ہوتا تو حضرت عائشہ کو تاویل کی ضرورت نہ پڑتی۔

اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی تاویل یہ ہے کہ جب آپ حج پر آئے تو منی اور عرفات میں چار رکعت پڑھائیں۔ حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر اعتراض کیا کہ آپ نے یہ کام ٹھیک نہیں کیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعت پڑھائیں، ابوبکر نے دو رکعت پڑھائیں، عمر نے دو پڑھائیں۔ تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے یہ تاویل کی کہ بھائی میں نے تو مکہ میں شادی کر لی ہے اور اقامت کی نیت کی۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا پھر آپ کو امام

نہیں ہونا چاہیے تا کہ پیغمبر کی سنت کی صورتاً اقتدا ہو جائے، لیکن جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ امام بنے تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ان کی اقتدا کی تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ پر اعتراض کیا گیا: ((إنك عبت عليه ثم اقتديت به)) پہلے تم نے ان پر اعتراض کیا پھر انہی کی اقتدا کی؟ فرمایا: ((الخلاف شرٌّ)).

دلیلِ رخصت سے مراد یعلی ابن امیہ کی حدیث ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: یارسول اللہ! قرآن کہتا ہے: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ﴾ [النساء:۱۰۱] قرآن نے قصر کو ﴿خِفْتُمْ﴾ کی قید کے ساتھ مقید کیا ((ونحن آمنون)) اور ہم امن میں ہیں تو کیا ہم امن کی حالت میں بھی قصر کریں گے یا ہمیں اتمام کرنا چاہئے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته)).

صدقہ دو طرح کی چیزوں کا ہوتا ہے:

① صدقہ محتمل تملیک، یعنی جس پر صدقہ کیا جائے وہ اس کا مالک بن جائے۔

② صدقہ غیر محتمل تملیک یعنی وہ صدقہ جس میں متصدق علیہ مالک نہ بنے اور قانون یہ ہے کہ دوسری قسم کے صدقے میں رد کا احتمال نہیں ہوتا، مثلاً قتل کے بعد قاتل پر قصاص یا دیت لازم ہوتی ہے۔ اگر مقتول کے ورثا کہیں کہ ہم نے قصاص کو معاف کیا تو قاتل کے یہ کہنے سے کہ معافی کی کوئی ضرورت نہیں، میں بزدل تھوڑی ہوں، مجھے مارو معافی ختم نہیں ہوگی۔ لہٰذا مقتول کے ورثا قصاص نہیں لے سکتے۔ چونکہ قصاص ایک وصف ہے جو تملیک کا احتمال نہیں رکھتا؛ اس لئے اس میں رد کا بھی احتمال نہیں؛ جب کہ قسم اول کا صدقہ رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے۔

چونکہ نماز کے قصر کو شریعت صدقہ کہہ رہی ہے، اور قصر ایسا صدقہ ہے جس میں تملیک کا احتمال نہیں۔ لہٰذا اس میں رد نہیں ہوسکتا کہ کوئی کہے کہ میں پوری پڑھتا ہوں بلکہ اگر سفر میں نہیں پڑھی اور قضا کی تو بھی دو رکعت قضا کرنی ہوگی۔

وأما المعنى: اور معنی رخصت یہ ہے کہ شریعت جو رخصت دیتی ہے وہ آسانی کی وجہ

سے دیتی ہے۔ آسانی کبھی عزیمت میں ہوتی ہے کہ اس میں ایسی سہولت ہوتی ہے جو رخصت میں نہیں ہوتی، جیسے مسافر کے لئے روزہ نہ رکھنے میں آسانی ہے کہ حالتِ سفر میں ہے، اور عزیمت میں بھی آسانی ہے کہ ماہِ رمضان میں روزہ کی فضا عام ہے، لہٰذا بندہ کو اختیار ہے کہ وہ عزیمت پر عمل کرے یا رخصت پر عمل کرے؛ جب کہ قصر میں عزیمت پر عمل کرنے میں نہ تو کوئی یسر وسہولت ہے اور نہ اس میں ثواب کی زیادتی ہے۔ لہٰذا قصر میں عزیمت بالکل ساقط ہوگی صرف رخصت پر عمل ہوگا؛ کیوں کہ اس صورت میں اختیار کا کوئی معنیٰ نہیں۔

دوسری دلیل: شریعت نے قصر کا جو حکم دیا وہ اس لئے تا کہ بندے پر زیادہ بوجھ نہ ہو۔ جب اللہ تعالیٰ نے آسانی کا لحاظ رکھ کر قصر کو مقرر کیا تو آسانی کو چھوڑ کر پوری نماز پڑھنا طاقت عبودیت کی شان کے خلاف ہے؛ کیوں کہ معاف کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے، اکمال میں حکمِ شرع پر عمل نہیں ہوتا، لہٰذا اس میں زیادہ ثواب ملے ایسا نہیں ہوگا، بلکہ ثواب اس میں ہے جسے اللہ تعالی نے مقرر کیا۔

ولا يلزم العبد المأذون: اصول یہ ہے کہ ”عزیمت اور رخصت میں اختیار اس وقت مفید ہوتا ہے، جب دونوں میں یسر پایا جائے۔ اگر عزیمت میں یسر نہ ہو تو رخصت میں یسر متعین ہوجاتا ہے“، مثلاً اکمال اور قصر میں سے اکمال میں کسی قسم کا یسر نہیں، لہٰذا قصر میں یسر متعین ہوگا۔ اس اصول پر اعتراض ہوتا ہے اگر مولی اپنے غلام کو جمعہ پڑھنے کی اجازت دے تو احناف کہتے ہیں کہ اسے اختیار ہے کہ جمعہ کی دو رکعتیں پڑھے یا ظہر کی نماز ادا کرے۔ حالانکہ یسر جمعہ میں ہے کہ دو رکعات ہیں۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ جہاں ایک ہی چیز ہو وہاں یسر اقل عدد میں متعین ہوتا ہے۔ اگر دو چیزیں ہوں تو یسر اقل عدد میں متعین نہیں ہوتا۔ جمعہ اور ظہر متغائر ہیں اور تغائر کی علامت یہ ہے کہ ظہر کی نماز جمعہ کی نیت سے یا اس کے برعکس درست نہیں۔ نیز جمعہ کے لئے جو شرائط ہیں وہ ظہر کے لئے نہیں، اور نہ ہی ایک کی دوسرے پر بنا درست

ہے۔ جب دونوں میں تغائر ہے تو دونوں کا یسر بھی الگ ہوگا، مثلاً جمعہ میں "رفق" رکعات کی کمی کی وجہ سے، اور ظہر میں عدم خطبہ اور عدم سعی کی وجہ سے ہے۔

اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک آدمی نے نذر مانی کہ میں سال کا روزہ رکھوں گا، پھر اس نذر کو توڑ دیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے اختیار ہے چاہے تو سال کا روزہ رکھے اور چاہے تو کفارۂ یمین کے تین روزے رکھے۔ اگرچہ یسر صرف ایک صورت کفارے والی میں ہے دونوں صورتوں میں یسر نہیں، پھر بھی اسے اختیار اس لئے ملا کہ کفارۂ یمین کے روزوں کی جنس الگ ہے اور پورے سال کے روزوں کی جنس الگ ہے۔ نذر عبادت ہے؛ جب کہ کفارہ جنایت ہے۔ دونوں کی جنس جدا ہے۔ سال کا روزہ بطور قربت مقصودہ کے اور تین روزے بطور جنایت ہیں۔ لہٰذا اس بندے کو اختیار ہے کہ عبادت کو قبول کرے اور پورے سال کے روزے رکھے یا جنایت کو قبول کرے اور صرف تین روزے رکھے۔

اس کی مثال اس طرح ہے کہ مدبر کو مولی نے کہا کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے۔ اگر اس مدبر نے جنایت کر دی تو جنایت کے تاوان اور مدبر کی قیمت میں سے جو چیز کم ہوگی وہ مولی پر لازم ہوگی۔ اگر مدبر کی قیمت دو سو روپے اور جنایت تین سو ہو تو مالک کو دو سو روپے دینے ہوں گے۔ اگر مدبر پانچ سو کا اور جنایت دو سو تو دو سو دینے ہوں گے۔ برخلاف غلام کے کہ اگر اس نے کوئی جنایت کی تو مالک کو اختیار ہوگا کہ جس کی جنایت کی ہے چاہے تو غلام اس کے حوالے کرے چاہے تو جنایت کی قیمت ادا کرے۔

باب في بيان أقسام السنة

اُصول شرع چار ہیں: کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس۔ کتاب اللہ کی بحث سے فراغت کے بعد سنت کی بحث کر رہے ہیں۔ لغت میں سنت کا معنی ہے طریقہ۔ اصطلاحاً سنت کا اطلاق آپ ﷺ کے قول، فعل اور تقریر پر ہوتا ہے، یعنی حضور ﷺ کی زبان مبارک سے جو الفاظ ادا ہوئے انہیں قول کہا جاتا ہے وہ بھی شرعی دلیل ہیں۔ آپ ﷺ نے کوئی کام کیا تو آپ کا فعل بھی شرعی دلیل ہے، اسے بھی سنت کہا جائے گا۔ اسی طرح آپ ﷺ کے سامنے کسی نے کوئی کام کیا آپ نے خاموشی اختیار کی تو آپ کا خاموشی اختیار کرنا دلیل ہے کہ اس کام کو آپ نے برقرار رکھا؛ کیوں کہ اگر وہ کام غلط ہوتا تو آپ ﷺ اسے روکتے، اسے تقریر کہا جاتا ہے۔

سنت کی عام تعریف یہ ہے، لیکن بعض محدثین کچھ اضافہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح حضور ﷺ کے قول فعل اور تقریر کو سنت کہا جاتا ہے، اسی طرح صحابہ کے قول وفعل وتقریر کو بھی سنت کہا جائے گا۔ جیسا کہ حدیث میں آتا ہے: ((عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الرشدين المهديين)) آپ لوگ میری سنت اور میرے خلفا کی سنت کو لازم پکڑو۔ تو جس طرح اپنے قول فعل پر نبی علیہ السلام نے سنت کا اطلاق کیا، اسی طرح صحابہ کے قول فعل پر بھی سنت کا اطلاق فرمایا۔ البتہ جو قول وفعل پیغمبر کا ہو اسے سنتِ مرفوع کہا جائے گا، اور جو قول وفعل صحابہ کا ہو اسے سنت موقوف کہا جائے گا۔

بعض حضرات نے حضرات تابعین کے قول وفعل اور تقریر کو بھی حدیث کہا، لیکن وہ حدیث مقطوع ہوگی۔ گویا حدیث یا سنت کی تین قسمیں ہوئیں:

① حدیث مرفوع ② حدیث موقوف ③ حدیث مقطوع۔

جس کی انتہا حضور ﷺ پر ہو اسے مرفوع کہا جائے گا۔ جس کی انتہا صحابہ پر ہو اسے

موقوف کہا جائے گا، اور جس کی انتہا تابعین پر ہو اسے مقطوع کہا جائے گا۔ صرف ان تین قرون کی باتیں قابل استدلال ہوں گی؛ کیوں کہ مشہود لہا بالخیر ہیں کما قال علیه السلام: ((خیر القرون قرني، ثم الذین یلونهم، ثم الذین یلونهم)). جس طرح سنت کا اطلاق ان تینوں پر ہوتا ہے، اسی طرح ان پر حدیث، خبر اور اثر کا اطلاق بھی ہوتا ہے۔ لیکن بعض حضرات فرق کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ اور صحابہ کے اقوال و افعال کو سنت کہا جائے گا، لیکن تاریخی یا بادشاہوں کے واقعات وحالات کو خبر کہا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ جو مشتغل بالحدیث ہوں انہیں محدث اور جو ان واقعات کے ساتھ مشتغل ہو اسے مورخ یا تاریخی کہا جاتا ہے۔

جامعة للأمر والنهي والخاص والعام: جس طرح چار تقسیمات کے لحاظ سے کتاب اللہ کی بیس اقسام ہیں، اسی طرح یہ بیس اقسام سنت کی بھی ہیں۔ چونکہ ان بیس اقسام کی تعریف حکم وغیرہ کا بیان ہو چکا، اس لئے دوبارہ سنت میں ان کا بیان نہیں ہوگا۔ بلکہ سنت کی اقسام میں سے صرف ان قسموں کو بیان کیا جائے گا جن کے ساتھ سنت خاص ہے۔

خاص سنت کی بھی چار تقسیمات ہیں اور پھر ہر تقسیم کے تحت متعدد اقسام ہیں:

تقسیمِ اول کیفیتِ اتصال کے بیان میں، تقسیم ثانی کیفیتِ انقطاع کے بیان میں، تقسیمِ ثالث محل خبر کے بیان میں اور تقسیم رابع نفس خبر کے بیان میں ہے۔

سنت کی پہلی تقسیم

السنة نوعان مرسل ومسند: کیفیتِ اتصال (اسناد) کے اعتبار سے سنت کی دو قسمیں: ① مرسل ② مسند۔ ''مسند'' اسناد سے ہے، یعنی جس کی پوری سند بیان کی جائے؛ جب کہ مرسل ارسال سے ہے۔ ارسال کا معنی چھوڑا ہوا، یعنی جہاں راوی گرے ہوئے ہوں۔ راویوں کا سقوط کبھی ابتدا میں، کبھی درمیان میں اور کبھی آخر میں ہوتا ہے۔

حدیث یا سنت کے بارے میں دو چیزیں اہم ہیں:

① حدیث کی سند، ② حدیث کا متن۔ ''سند'' سلسلۂ رواۃ، یعنی راویوں کے سلسلہ کو

سند کہا جاتا ہے، اور جہاں سلسلہ رواۃ ختم ہو وہاں سے ''متن'' شروع ہوتا ہے، جیسے:

حدثنا الحميدي، قال: حدثنا سفيان، قال:حدثنا علقمة، قال: حدثنا محمد بن إبراهيم التيمي، أنه سمع علقمة بن وقاص الليثي، يقول: سمعت عمر بن الخطاب ، قال: قال النبي ﷺ: ((إنما الأعمال بالنيات)) الحديث.

حدثنا الحميدي سے قال النبي ﷺ تک سند ہے۔ اور ((إنما الأعمال بالنيات)) متن ہے۔

سند حدیث کے ساتھ خاص ہے؛ کیوں کہ قرآن کے لئے کوئی سند نہیں، بلکہ وہ تواترِ طبقی سے ہم تک پہنچا۔ سند میں روایت کرنے والوں کے حالات پر نظر رکھی جاتی ہے، مثلاً: ان کا حافظہ کیسا ہے؟ تقویٰ و پرہیز گاری میں کیا مرتبہ ہے؟ عادل ہیں یا نہیں؟ اور جس سے حدیث نقل کی اس سے با قاعدہ طور پر یہ حدیث سنی یا نہیں وغیرہ۔ اس لحاظ سے سنت کی متعدد اقسام: مسند، مرسل، منقطع، معضل، ضعیف وغیرہ ہیں۔

مرسل کی تعریف:

محدثین کی اصطلاح میں مرسل وہ حدیث ہے، جس میں تابعی نے اپنے اور رسول اللہ ﷺ کے درمیان کا واسطہ چھوڑ دیا ہو۔ مگر اصولیین کی اصطلاح میں مرسل وہ ہے، جس میں راوی واسطوں کا ذکر نہ کرے خواہ ایک کا یا متعدد کا۔

مرسل کی اقسام:

مرسل کی چار قسمیں ہیں:

① صحابی کی مرسل۔

② قرنِ ثانی اور ثالث کی مرسل۔

③ قرنِ ثالث کے بعد ہر زمانہ کے عدول کی مرسل۔

④ مرسل من وجہ ومسند من وجہ۔

اگر ارسال کرنے والا صحابی ہے تو وہ سماع پر محمول ہے، اور بالاجماع مقبول ہے؛ کیوں

کہ الصحابة کلهم عدول صحابہ تمام کے تمام عادل ہیں۔ شک تب ہوتا ہو جب معلوم نہ ہو کہ ساقط راوی فاسق تھا یا عادل؟ اس کا حافظہ قوی تھا یا نہیں؟ یہ شکوک صحابہ کے علاوہ میں تو ہیں، صحابہ کے بارے میں نہیں۔

مرسلِ تابعی ہمارے نزدیک قابل قبول ہے۔ مصنف رحمہ اللہ قبولیت سے بڑھ کر کہتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کا درجہ مسند سے بھی اوپر ہے؛ کیوں کہ اگر تابعی کو کمال یقین نہ ہوتا تو واسطے کو ساقط نہ کرتا اور دوسرے کا بوجھ اپنے سر پر نہ رکھتا۔ کمال یقین کی وجہ سے درمیان کے واسطے کو چھوڑ کر دوسرے کا بوجھ اپنے سر رکھا، تو معلوم ہوا کہ سند بالکل واضح اور صاف ہے۔

مصنف رحمہ اللہ کی اس رائے پر اعتراض ہوتا ہے کہ اگر مرسل کا درجہ مسند سے زیادہ ہے تو مشہور اور خبر واحد سے بھی زیادہ ہوگا، تو جس طرح مشہور سے زیادت علی الکتاب جائز ہے اسی طرح مرسل سے بھی جائز ہونی چاہیے۔ حالانکہ آپ خود کہتے ہیں کہ مرسل اور خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی صحیح نہیں؛ اس لئے کہ قرآن قطعی ہے اور خبر واحد ظنی ہے ظنی سے قطعی پر زیادتی کرنا صحیح نہیں؛ کیوں کہ زیادتی کا معنی پہلے حکم کو منسوخ کرنا ہے، تو ظنی سے کتاب اللہ کا نسخ جائز نہیں۔

لكن هذا ضرب مزية : سے جواب دیا کہ مرسل کی وجہ سے زیادتی اس لئے جائز نہیں کہ مرسل کو جو فوقیت حاصل ہے وہ اجتہادی فوقیت ہے؛ کیوں کہ ہم نے قیاساً کہا کہ اگر اعتماد نہ ہوتا تو دوسرے کا بوجھ اپنے سر نہ لیتا۔ اور اجتہادی فوقیت کی بنا پر اسے کتاب اللہ کے لئے ناسخ نہیں بنایا جا سکتا۔ اور تابعی و تبع تابعی کی مرسل اسی بات پر محمول ہے کہ ان کے سامنے حدیث کا ثبوت واضح ہو چکا، جس کی وجہ سے انہوں نے اسناد ذکر کرنے کی حاجت نہیں سمجھی، اور یہ مرسل مسند سے بڑھ کر ہے۔

قرون ثلاثہ کے بعد کے حضرات کی مراسیل میں قبول اور عدم قبول کے اعتبار سے اختلاف ہے۔ ابوالحسن کرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عادل کی مراسیل ہر زمانے میں مقبول ہیں،

اگر یہ وصف قرونِ ثلاثہ کے بعد والے راویوں میں بھی پایا جائے تو ان کی مراسیل بھی قبول ہوں گی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں سعید بن مسیب رحمہ اللہ کی مراسیل کے علاوہ کسی کی مراسیل مقبول نہیں۔

مراسیل کی قسم رابع، یعنی مسند من وجہ اور مرسل من وجہ، یعنی ایک راوی حدیث کو مرسل کر کے بیان کرے اور دوسرا اسی حدیث کو مسند کر کے بیان کرے تو ایسی حدیث بھی قابلِ قبول ہے۔

مسند کی تعریف:

والمسند أقسام المتواتر: مسند وہ حدیث ہے جس کی سند متصل ہو۔ حدیثِ مسند کی تین قسمیں ہیں:

① خبرِ متواتر ② خبرِ مشہور ③ خبرِ واحد۔

''متواتر'' اس قسم کو کہا جاتا ہے جس کے ناقلین کی تعداد ہر دور میں اتنی ہو کہ ان کا جھوٹ پر متفق ہو جانا یا کثرت کی وجہ سے سب سے اتفاقیہ طور پر جھوٹ کا صادر ہونا محال ہو۔ جیسے قرآن کریم کا نقل، پانچ نمازوں اور ان کی رکعات کا نقل، زکواۃ کی مقدار کیا ہے؟ یہ تمام چیزیں ہم تک تواتر کے طریق سے پہنچیں۔ تواتر کی چار قسمیں ہیں:

① تواترِ طبقی ② تواترِ اسنادی ③ تواترِ تعاملی ④ تواتر قدرِ مشترک۔

تواتر طبقی کا معنی یہ ہے کہ کوئی قول یا فعل ہر دور میں ایک بڑی جماعت سے طبقاً عن طبقٍ ایک دوسرے تک پہنچ رہا ہے۔ تواتر طبقی میں روایت کرنے والوں کے حالات کو نہیں دیکھا جاتا۔ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے صحابہ تک، صحابہ سے تابعین تک، تابعین سے تبع تابعین تک، تبع تابعین سے ائمہ مجتہدین تک اور ائمہ مجتہدین سے آج تک قرآن کو نقل کرنے والے کروڑوں ہیں، حالانکہ کوئی حافظ بے عمل بھی ہوتا ہے، کوئی بے نمازی بھی ہوتا ہے، کوئی داڑھی منڈا بھی ہوتا ہے، لیکن یہاں حالات پر نظر نہیں ہوتی کہ یہ فاسق ہیں، اس لیے روایت گر گئی۔ یہ تواتر طبقی ہوتا ہے اور قرآن کے نقل کا تواتر، تواتر طبقی ہے۔

تواترِ اسنادی کا مطلب یہ ہے کہ اسے نقل کرنے والے اتنے زیادہ ہوں کہ عقل جھوٹ پر ان کے اتفاق اور جمع ہونے کو محال سمجھتی ہو یا اگرچہ ان کی تعداد کم ہو، لیکن ان کی وجاہت، منصب اور عزت جھوٹ پر ان کے اتفاق کو محال سمجھے۔ اور وہ بات جسے یہ حضرات بیان کر رہے ہوں نظری نہ ہو بدیہی ہو؛ کیوں کہ نظری تو عقل کا محتاج ہوتا ہے۔

تواتر تعاملی کا مطلب یہ ہے کہ کسی مسئلے یا حکم پر ہر دور اور زمانے میں عمل کرنے والے اتنے زیادہ لوگ ہوں کہ عقل فیصلہ کرے کہ یقیناً یہ عمل شرع سے ثابت ہے۔ مثلاً صحابہ کرام کی ایک جماعت ترک رفع پر عمل پیرا تھی، رکوع میں جاتے وقت یا رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ اسی طرح تابعین اور ائمہ مجتہدین میں سے بھی سیکڑوں اسی پر عمل پیرا ہیں۔ آپ دیکھتے ہیں کہ ہر زمانے میں ہزاروں لوگ موجود ہیں۔ پیغمبر پاک ﷺ کے زمانے سے لے کر آج تک ہزاروں، لاکھوں بلکہ کروڑوں لوگ رفع یدین کے تارکین ہیں تو یہ دلیل ہے کہ یہ عمل پیغمبر پاک ﷺ سے ثابت ہے۔ اگر یہ عمل آپ ﷺ سے ثابت نہ ہوتا تو ہر دور میں اس پر عمل نہ ہوتا۔ امام ترمذی رحمہ اللہ باب ترک رفع یدین کے ذیل میں لکھتے ہیں: ((قال أبو عيسىٰ: وبه قال غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين ومن بعدهم)). کہ اس پر بے شمار صحابہ، تابعین اور ان کے بعد والے لوگوں کا عمل ہے۔ یہ دلیل ہے کہ ترکِ رفع پر تواتر تعاملی ہے۔ اور تواتر تعاملی سے ثابت ہے کہ یہ عمل پیغمبر پاک ﷺ سے ثابت ہے۔ جس طرح نبی اکرم ﷺ سے یہ ثابت ہے اسی طرح رفع بھی ثابت ہے تو مجتہدین میں سے بعض نے رفع کو ترجیح دی اور بعض نے کچھ اسباب کی وجہ سے ترک کو ترجیح دی؛ کیوں کہ مجتہدین راسخین مرجحین ہیں، اپنی طرف سے حکم بنانے والے نہیں۔

تواتر قدر مشترک: یعنی ایک بات خبرِ واحد کے طریق سے ثابت ہوئی، پھر وہ اخبار آحاد جو بیس، پچیس یا سو ہیں انہیں سامنے رکھ کر ایک مشترک چیز کا استنباط کرتے ہیں، جیسے پیغمبر ﷺ سے شق قمر کا معجزہ ثابت ہوا، آپ ﷺ کی انگلی سے پانی بہنے کا معجزہ ثابت ہوا،

آپ ﷺ نے لعاب رکھا تو صحابی کی آنکھ ٹھیک ہو گئی۔ یہ سب معجزات ہیں ان سب کو سامنے رکھ کر آپ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ پیغمبر ﷺ کی ذات سے معجزے کا ثبوت ہے۔ پھر چاہے انگلی والا معجزہ صحیح نہ ہو، کھانے والا صحیح نہ ہو، لعاب والا صحیح نہ ہو، لیکن اتنی بے شمار حدیثیں اخبار آحاد کے طریقے سے موجود ہیں جو ثابت کرتی ہیں کہ فی حد ذاتہ نفس معجزہ پیغمبر ﷺ سے ثابت ہے، تو معجزے کا ثبوت تواترِ قدر مشترک سے ہے۔

والمشهور وهو ما كان من الآحاد في الأصل: خبر مشہور کو مستفیض بھی کہتے ہیں۔ اصطلاح میں مشہور اس خبر کو کہتے ہیں جسے روایت کرنے والے قرونِ اولی میں حد تواتر کو نہ پہنچیں، اگرچہ قرونِ اولیٰ کے بعد وہ اتنے کثیر ہو جائیں کہ تواتر کی حد لے چکے ہوں، جیسے حدیث: ((المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ، والمهاجر من هجر ما حرم الله)).

وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد: خبر واحد وہ حدیث ہے جسے صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے دور میں روایت کرنے والے ایک، دو یا اس سے زیادہ ہوں۔ اگرچہ تبع تابعین کے دور کے بعد کے رواۃ کی تعداد تواتر کی حد تک پہنچ جائے۔ خبرِ واحد کا حکم یہ ہے کہ اس کے مقتضا پر عمل کرنا واجب ہے، اگرچہ اس سے علم یقینی کا فائدہ نہیں ہوتا۔

خبرِ واحد آٹھ شرطوں کے ساتھ واجب العمل ہے، چار شرطوں کا تعلق نفس خبر سے اور چار کا مخبر سے ہے۔ خبر سے متعلق چار شرطیں یہ ہیں:

① خبرِ واحد کا حکم کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو، اگر کتاب اللہ کے مخالف ہے تو وہ قابل قبول نہیں، جیسے: ((لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)) خبر واحد ﴿ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ۭ﴾ [المزمل: ٢٠] کے خلاف ہے۔

② خبرِ واحد کا حکم سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو ورنہ قابل قبول نہیں ہوگی، جیسے حدیث آپ ﷺ نے ایک شاہد اور یمین کے ساتھ فیصلہ فرمایا۔ یہ خبرِ واحد مشہور حدیث: ((البينة على المدعي واليمين على من أنكر)) کے خلاف ہے، لہٰذا واجب العمل نہیں۔

③ اگر خبرِ واحد ایسے حادثہ میں صادر ہوئی جو عموم بلوی سے تعلق رکھتا ہے تو وہاں بھی قابل قبول نہیں ہوگی؛ کیوں کہ مسئلہ ایسا ہے جس میں سب مبتلا ہیں، اور روایت کرنے والا ایک ہے، حالانکہ زیادہ راوی ہونے چاہئیں۔

④ جس مسئلے سے یہ خبر واحد تعلق رکھتی ہے صحابہ کا اس مسئلے میں اختلاف ہو اور کسی نے اس حدیث سے دلیل نہ لی ہو تو یہ بھی علامت ہے کہ یہ حدیث قابل قبول نہیں، جیسے حدیث میں ہے: ((الطلاق بالرجال)) مگر اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے۔ ایک جماعت نے یہی کہا کہ جیسا مرد ہوگا اتنی طلاق کا مالک ہوگا، لہٰذا آزاد تین طلاقوں کا مالک ہوگا اور غلام دو کا مالک ہوگا۔ مگر حنفیہ کے مسلک کے مطابق ایک جماعت کہتی ہے جیسی عورت ہوگی اسے اتنی طلاق دی جائے گی، یعنی حرہ کو تین اور باندی کو دو۔ اس طرح کے اختلاف میں ایک فریق دوسرے پر حدیث پیش کر کے حجت قائم کرتا ہے، مگر اس کے باوجود اس حدیث سے استدلال نہیں کیا گیا تو معلوم ہوا کہ یہ حدیث لائق عمل نہیں۔

وهي أربعة: الإسلام العدالة العقل الضبط: ان چار شرطوں کا بیان ہے جو راوی میں ملحوظ ہیں: خبر واحد کے راوی کے لئے ضروری ہے کہ وہ

① مسلمان ہو، لہٰذا کافر کی خبر معتبر نہیں۔

② عادل ہو، لہٰذا فاسق کی خبر قابلِ قبول نہیں۔

③ عقلِ کامل کا مالک ہو جو بعد البلوغ حاصل ہوتی ہے، لہٰذا بچے اور مجنون کی خبر معتبر نہیں۔

④ ضابط ہو، یعنی اس میں اتنی صلاحیت ہو کہ حدیث سننے کے بعد اسے سمجھے اور یاد بھی رکھے۔ لہٰذا جس شخص پر سہو ونسیان کا غلبہ ہو اس کی خبر واحد قابلِ قبول نہیں۔

والمستور كالفاسق: کسی شخص کا عادل یا فاسق ہونا تو ممارست کے بعد معلوم ہوتا ہے۔ اگر کسی کی عدالت یا فسق کے بارے میں کچھ معلوم نہ ہو، یعنی مستور الحال ہو تو فاسق کی طرح اس کی خبر بھی قابل قبول نہیں؛ کیوں کہ حدیث مقبول تب ہوگی جب عدالت

ثابت ہو۔ یہاں عدالت کا علم ہی نہیں؛ اس لئے اس کی روایت مردود ہوگی۔

وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه مثل العدل: حسن بن زیاد امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ مستور پانی کی نجاست کے بارے میں خبر دے تو وہ عادل کی طرح ہے، یعنی اس کی خبر اس بارے میں قابلِ قبول ہوگی؛ جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کتاب الاستحسان میں فرماتے ہیں کہ مستور فاسق کی طرح ہے کہ جس طرح فاسق کی خبر قابل قبول نہیں، اسی طرح مستور کی خبر بھی قبول نہیں۔ لہٰذا اس کے کہنے پر پانی کے اندر جو اصل طہارت ہے اسے نہیں چھوڑا جائے گا، بلکہ وضو کرنا لازم ہے۔ البتہ اگر دل میں تردد ہو تو بہتر یہ ہے کہ پانی کو بہا کر تیمم کیا جائے۔

وفي خبر الكافر والصبي والمعتوه: اگر کافر، بچہ یا مجنون پانی کی نجاست کی خبر دیں اور سامع کے دل میں یہ بات آئی کہ یہ سچے ہیں تب بھی ان کی بات کی طرف التفات کرتے ہوئے پانی کو نجس سمجھ کر تیمم نہیں کرے گا، بلکہ وضو کرے گا۔ البتہ اگر پانی کو گرا کر تیمم کرے تو یہ سب سے افضل ہے۔

وفي المعاملات التي تنفك: کچھ معاملات ایسے ہوتے ہیں جن میں الزام ہوتا ہے، جیسے اکثر حقوق العباد جن میں دو عادل گواہوں کا ہونا ضروری ہے۔ کچھ معاملات ایسے ہوتے ہیں جن میں من وجہ الزام ہوتا ہے اور من وجہ نہیں ہوتا۔ ایسے معاملات میں نصاب شہادت یا عدالت میں سے ایک درکار ہے، یعنی یا تو ایک عادل آدمی خبر دے یا دو مستور بھی خبر دیں تو کافی ہے۔ اگر الزام بالکل نہ ہو، جیسے وکالت تو یہاں مخبر کی خبر قابل قبول ہو گی؛ کیوں کہ یہاں اس بات کی ضرورت ہے کہ تمام شرائط کو ساقط کیا جائے۔

و إنما اعتبر خبر الفاسق في حل الطعام: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ جن امور میں الزام علی الغیر لازم آتا ہے ان میں خبر قبول کرنے کے لئے عدالت اور نصابِ شہادت شرط ہے، اور امورِ دین میں فاسق کی بات کا اعتبار نہیں۔ طعام کی حلت وحرمت اور پانی کی نجاست وطہارت بھی امورِ دینیہ میں سے

ہیں۔ اگر کوئی فاسق ان کے بارے میں اطلاع دے تو آپ کیوں اس کا اعتبار کرتے ہیں؟

جواب: فاسق کی خبر ان امور میں مطلقاً اور براہ راست نہیں قبول کی جاتی، بلکہ تحری کے بعد ظن غالب حاصل ہوتا ہے تو قبول کی جاتی ہے۔ طعام اور پانی کے بارے میں اگر عادل ہونے شرط لگائی جائے تو بہت حرج لازم آئے گا؛ اس لئے ضرورت کی وجہ سے فاسق کی خبر کا اعتبار کیا جائے گا۔ نیز فاسق فی الجملہ شہادت کا اہل ہے، اسی وجہ سے اگر قاضی نے اس کی شہادت پر فیصلہ کیا تو فیصلہ صحیح و نافذ ہوگا، بخلاف کافر و بچہ کے کہ وہ شہادت کے اہل نہیں، نیز کافر تمام جزئیات شرعیہ کا مخاطب نہیں اور بچہ غیر واقف ہے۔

اعتراض: اگر ضرورت کی وجہ سے فاسق کی بات کا اعتبار ہے تو تحری کی ضرورت نہیں۔ حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ فاسق کی خبر کا تب اعتبار کیا جائے گا، جب غالب گمان اس کی تائید کرے، یہ کیوں؟

جواب: تحری اور غالب گمان کی قید کے علاوہ بھی اصل پر عمل کرنا ممکن ہے؛ کیوں کہ پانی میں اصل پاک ہونا اور کھانے میں اصل حلال ہونا ہے۔ اسی لئے ہم نے فسق کو بالکل بدر نہیں چھوڑا۔

اعتراض: اگر روایات کے باب میں بھی فاسق کی خبر کی ضرورت ہو تو وہاں بھی فاسق کی خبر کو تحری کے بعد قبول کرنا چاہیے۔

جواب: روایات کے باب میں اس کوئی ضرورت نہیں؛ کیوں کہ آپ ﷺ سے روایت کرنے والے صحابہ، تابعین و تبع تابعین کی تعداد اتنی کثرت سے ہے کہ فاسق کی خبر کسی صورت بھی قبول نہیں کی جائے گی۔

وأما صاحب الهوى: بدعتی، شیعہ خارجی، معتزلی، روافض، اور ہر وہ شخص جس نے خواہشات کو اپنا دین بنالیا ہو اور لوگوں کے ساتھ مناظرہ کرے، لوگوں کو اپنی بدعت کی طرف دعوت دے، اس قسم کے لوگوں کی روایت قابل قبول نہیں؛ کیوں کہ یہ احتمال موجود ہے کہ اپنے جھوٹے وعدے کی ترویج کے لئے اس نے کوئی حدیث گھڑی ہو۔ البتہ اگر

صاحب ہوی فاسق نہ ہو، بلکہ عادل ہواور اس نے کبھی اپنے مسلک کی طرف دعوت نہ دی ہو، کبھی جھوٹ نہ بولا ہو، اور نہ کبھی اپنے مذہب کے لئے مناظرے کئے تو اس کی حدیث قابل قبول ہے۔ اس قسم کے صاحب ہوی کی حدیثیں امام بخاری، امام مسلم نے بھی روایت کیں۔

وإذا ثبت أن خبر الواحد حجة: احوالِ رواۃ کے اعتبار سے حدیث کی دو قسمیں ہیں: ① راوی معروف ہو، ② راوی مجہول ہو۔

اگر راوی معروف ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں: ① فقہ و اجتہاد میں معروف ہو، ② ضبط وعدالت میں معروف ہو۔ اگر مجہول ہے تو اس کی پانچ قسمیں ہیں۔ اگر خبر واحد کے راوی ایسے ہوں کہ عادل و حافظ ہونے کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ نے انہیں قوتِ اجتہاد بھی دی تو ان کی خبر واحد ہر حال میں قبول ہوگی خواہ قیاس کے موافق ہو یا قیاس کے مخالف ہو۔ اس قسم کے رواۃ میں خلفائے راشدین اور عبادلہ ثلاثہ وغیرہ ہیں۔

اگر راوی ایسے ہیں کہ حافظے اور عدالت میں اعلی درجے کے ہیں، لیکن ان میں فقاہت اور اجتہاد اس پائے کا نہیں جو پہلی قسم والوں میں ہے تو ان کی روایت اگر قیاس کے خلاف نہ ہو تو قابل قبول ہے، اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو ضرورت کی وجہ اس حدیث کو چھوڑا جائے گا؛ کیوں کہ اگر اس کے لئے بھی ہم قیاس چھوڑ دیں تو قیاس بھی حجتِ شرعی ہے اس کا دروازہ بالکل ہی بند ہو جائے گا۔ نیز اس قسم کی حدیث پر قیاس کو ترجیح دینا خود صحابہ کرام سے بھی ثابت ہے، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: ((من حمل جنازة فليتوضأ)) یہ سن کر حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا: ((أيلزمنا الوضوء بحمل عيدان يابسة)) یعنی خشک لکڑیوں کے اٹھانے پر بھی وضو لازم ہوگا؟ اس سے معلوم ہوا کہ ابن عباس نے روایت پر قیاس کو ترجیح دی۔

وإن كان الراوي مجهولًا: مجہول راوی کی پانچ قسمیں یہ ہیں:

① راوی سے صرف ایک دو حدیثیں مروی ہوں، جیسے وابصہ بن معبد اور سلمہ بن محبق

دونوں صحابی ہیں۔ چونکہ سلف یعنی تابعین ومحدثین ان سے روایت کرتے ہیں، لہٰذا ان کی روایت قابلِ قبول ہے۔

(2) مجہول راوی کی روایت پر سلف نے صحت کا فتویٰ بھی نہیں دیا، لیکن اس پر طعن بھی نہیں کیا، سب خاموش ہیں تو اس کی حدیث بھی قابل قبول ہے۔

(3) ایسا مجہول راوی جس کی روایت کو بعض نے قبول کیا ہو اور بعض نے قبول نہ کیا ہو۔ لیکن سلف میں ائمہ ثقات نے اسے روایت کیا ہو تو اس کی حدیث بھی معروف راوی کی روایت کی طرح قابل قبول ہے۔

(4) ایسا مجہول راوی ہو جس کی روایت کو سلف نے رد کیا ہو، اس قسم کی روایت کو قبول نہیں کیا جائے گا اور اس قسم کی حدیث کو منکر اور مستنکر کہا جائے گا۔ منکر اور مستنکر دونوں مردود کی قسم ہیں، مقبول کی قسم نہیں، جیسے فاطمہ بنت قیس کی حدیث۔

(5) سلف نے اس کے بارے میں کوئی تبصرہ نہ کیا ہو؛ کیوں کہ سلف کے زمانے میں وہ حدیث ظاہر ہی نہیں تھی، اس وجہ سے ان سے رد یا قبول کا فتویٰ صادر نہیں ہوا۔ اس قسم کی حدیث واجب العمل تو نہیں، لیکن جائز العمل ہے؛ کیوں کہ اگر چہ سلف نے فتویٰ نہیں لگایا، لیکن اس زمانے میں عدالت اصل تھی تو اس کی روایت جائز العمل ہوئی۔

ان پانچ قسموں میں سے پہلی تین قسمیں معروف کی، چوتھی قسم مردود کی اور پانچویں قسم ایسی ہوئی جو وزن دار تو نہیں، البتہ جائز العمل ہے کہ کسی کو عمل کرنا ہو تو عمل کرسکتا ہے۔ لیکن کسی کے سامنے حجیت اور دلیل کے طور پر اسے پیش نہیں کیا جاسکتا۔

فصار المتواتر یوجب: متواتر سے علم یقینی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور وہ من کل الوجوہ حجت ہوتی ہے؛ کیوں کہ اس میں کذب کا احتمال بالکل نہیں ہوتا۔ اس کے بالمقابل موضوع ہوتی ہے جو من کل وجہ غیر حجت ہوتی ہے جس میں صدق کا احتمال بالکل نہیں ہوتا۔

خبرِ مشہور سے علم طمانیت ثابت ہوتا ہے، اس کے بالمقابل خبر مستنکر ہوتی ہے جو وہم کا فائدہ دیتی ہے جس پر عمل جائز نہیں۔ اور خبر واحد میں سے جو مستتر ہے، یعنی قسم خاص اس پر

عمل جائز ہے، واجب نہیں۔

ویسقط العمل بالحدیث: ایک قانون کلی کا بیان ہے کہ اگر چہ خبر واحد ظن غالب کا فائدہ دیتی ہے، لیکن اگر خبر واحد کے راوی کا عمل یا قول اس کی روایت کے خلاف ہو تو اس کی روایت کردہ حدیث قابلِ عمل نہیں ہوگی؛ کیوں کہ روای کا اپنی روایت کے خلاف عمل کرنا دو باتوں پر محمول ہے:

① راوی فاسق ہے اور حدیث کی روایت کرنے کے باوجود اس نے عمل نہیں کیا۔

② یا پھر اس وجہ سے کہ اسے علم ہے کہ پہلا حکم منسوخ ہو چکا۔ اگر راوی صحابی ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ حدیث منسوخ ہے؛ کیوں کہ صحابی سب کے سب عادل ہیں، اور بلا وجہ معمول بہ حدیث کے خلاف نہیں کرتے۔

جیسے: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: ((إذا ولغ الکلب في إناء أحدکم فاغسلوہ سبع مراتٍ)). حدیث میں سات دفعہ دھونے کا حکم ہے، لیکن جب حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ اگر کتا برتن کو چاٹ جائے تو کتنی مرتبہ دھویا جائے گا؟ تو فرمایا: تین مرتبہ۔ چونکہ راوی کا فتوی ان کی اپنی روایت کے خلاف ہے، لہذا یا تو ہم کہیں گے کہ جس حدیث میں تسبیع کا حکم ہے وہ استحباب پر محمول ہے وجوب پر محمول نہیں یا ہم یہ کہیں گے کہ یہ حکم ابتدا پر محمول ہے؛ کیوں کہ ابتدا میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے کتوں کے بارے میں سختی کی تھی؛ کیوں کہ یہود و نصاریٰ کو کتوں سے بڑی محبت تھی؛ اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کتا اگر کسی برتن کے اندر منہ ڈالے تو اسے سات مرتبہ دھولو۔ پھر جب صحابہ کرام کی نفرت پختہ ہو چکی تو فرمایا: ((ما لي والکلاب إن هي إلا أمة من الأمم)) میری کتوں کے ساتھ دشمنی نہیں، یہ بھی خدا کی ایک مخلوق ہے، میں اس کے وجود کو ختم کرنے کے لئے نہیں آیا۔ میرا مقصد یہ تھا کہ آپ کی نفرت کتوں سے پیدا ہو جائے، لہذا اب انہیں قتل نہ کرو، البتہ ((فاقتلوا الکلب الأسود فإنه شیطان)) کالا کتا شیطان ہے، اس سے بچنے کی کوشش کرو۔ پھر یہ حکم بھی منسوخ ہو گیا اور جو طریقہ تطہیر کا عام نجاستوں کے لئے تھا

کتوں کے لئے بھی وہی مقرر کردیا گیا اور عام نجاسات کا طریقہ تطہیر تثلیث ہے، وہی تثلیث کتوں کے لئے بھی مقرر کردی گئی۔

اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:((أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل)) حالانکہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنے بھائی عبدالرحمن کی بیٹی حفصہ کا نکاح اپنے بھائی کی عدم موجودگی میں کروایا۔اس سے معلوم ہوا بالغ عورت کو نکاح کرنے کا اختیار ہے؛ کیوں کہ ولایت علی الغیر ولایت علی نفسہ کی فرع ہے۔جب ولایت علی الغیر حاصل ہے تو ولایت علی نفسہ بطریق اولی ثابت ہو گی۔لہٰذا مذکورہ واقعے سے راوی کا اپنی روایت کے خلاف عمل ثابت ہے تو یہ روایت ساقط العمل اور منسوخ سمجھی جائے گی۔

نیز عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت ہے:((قال رسول الله ﷺ: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام)) غیر شادی شدہ زانی مرد وعورت کے لئے دو سزائیں تجویز کی گئی ہیں:① انہیں سو کوڑے لگائے جائیں ② انہیں جلاوطن کردیا جائے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب اسی حدیث پر مبنی ہے۔لیکن ہم جلاوطنی کو بطورِ سزا تجویز نہیں کرتے؛ کیوں کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا عمل اس کے خلاف تھا،جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک زانی مرد کو جلاوطن کیا تو وہ مرتد ہو کر روم چلا گیا۔جب انہیں یہ بات بتائی گئی تو انہوں نے قسم کھائی کہ آئندہ وہ کبھی بھی کسی کو جلاوطن نہیں کریں گے۔اگر جلاوطنی بھی حد کا جز ہوتی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کبھی بھی اس کے خلاف قسم نہ کھاتے؛ کیوں کہ حد اللہ تعالیٰ کی مقرر سزا ہوتی ہے،جس میں کسی قسم کی تبدیلی اور کمی زیادتی کسی شخص کے لئے خواہ وہ خلیفہ ہی کیوں نہ ہو، جائز نہیں۔

نیز رفع یدین کی احادیث کا زیادہ تر دارومدار حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما پر ہے؛ جب کہ ان کا اپنا آخری عمل یہ ہے:((وروى مجاهد عن ابن عمر أنه لا يرفع إلا في التكبيرة الأولى)) راوی کا عمل اپنی روایت کے خلاف ہے۔لہٰذا معلوم ہوا کہ پہلا حکم

ابتدائی تھا جو منسوخ ہو چکا۔

واختلف فيما إذا أنكره المروي عنه: استاد انکار کرے اور کہے کہ مجھے تو معلوم نہیں کہ میرے شاگرد نے فلاں روایت مجھ سے روایت کی ہے تو اس حدیث کے مقتضا پر عمل نہیں کیا جائے گا؛ کیوں کہ عمل تب ہوگا جب حدیث ہوگی۔ حدیث تب ہوگی جب سند میں تسلسل ہو اور استاد کے انکار سے تسلسل ختم ہوگیا۔ بعضوں نے اسے امام ابو یوسف کا قول بتایا؛ جب کہ امام محمد فرماتے ہیں کہ ایسی حدیث قابل عمل ہے؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ استاد کا حافظہ خراب ہوگیا یا بوڑھا ہونے کی وجہ سے شاگردوں کو نہ پہچانے، تو جب حافظ و عادل شاگرد استاد کی طرف نسبت کرے تو خواہ مخواہ اس کی تکذیب نہیں کی جائے گی۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا یہ اختلاف اس مسئلہ کی فرع ہے کہ دو شخص قاضی کو کہیں کہ آپ نے فلاں کے لئے فلاں مسئلے میں یہ فیصلہ دیا تھا۔ قاضی کہتا ہے کہ مجھے یاد نہیں کہ میں نے تم دونوں کے درمیان یہ فیصلہ دیا۔ چنانچہ مدعی نے قاضی کے فیصلہ کرنے پر دو گواہ پیش کئے جو قاضی کو کہتے ہیں کہ آپ نے یہ فیصلہ کیا، لیکن قاضی کو یاد نہیں تو یہ گواہ قابل قبول ہوں گے یا نہیں؟ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں قبول نہیں ہوں گے۔ قاضی نے انکار کر دیا، لہٰذا دعوی ختم ہوگیا؛ جب کہ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں ان کی گواہی قبول ہوگی اور امام محمد رحمہ اللہ کی بات زیادہ بہتر ہے۔

طعنِ مبہم کا بیان:

والطعن المبهم لا يوجب جرحًا: جرح کا معنی راوی کو ناقابلِ اعتبار قرار دینا۔ جرح کی دو قسمیں ہیں: (1) جرحِ مبہم، (2) جرحِ مفسر۔ جرحِ مبہم یہ کہ بلا دلیل کسی راوی کے بارے میں یہ کہنا کہ معتبر نہیں، یہ جرح معتبر نہیں۔ اور جرحِ مفسر یہ ہے کہ غیر معتبر ہونے کی وجہ بیان کر دی جائے مثلاً اس کا حافظہ خراب ہے یا میرے پاس گواہ ہیں کہ اس نے فلاں محفل میں شراب پی ہے یا اس وجہ سے کہ یہ نماز کا پابند نہیں یا اس وجہ سے کہ یہ بازاریوں

کے ساتھ پھرتا ہے، پھر یہ جرح مفسر ہوئی۔

جرحِ مفسر اگرچہ معتبر ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ:

① یہ جرح ان حضرات کی طرف سے ہو جو نصیحت اور اتقان کے ساتھ مشہور ہوں اور جرح سے ان کی مراد خیر خواہی ہو، تاکہ دین میں غلط بات داخل نہ ہو، کسی کی غیبت مقصود نہ ہو۔

② جرح کرنے والا بھی ایسا ہو جو خود بڑے حافظے کا مالک ہو۔

③ جارح ائمہ حدیث میں سے ہو اور اس میں کسی قسم کا تعصب مذہبی اور عناد نہ ہو۔ تعصب وعناد کا معنی یہ ہے کہ محض اپنے مسلک کے خلاف ہونے کی وجہ سے راوی کو مجروح قرار دیا جائے، جس طرح دارقطنی وغیرہ احناف کے مذہب کی مؤید احادیث کے بارے میں کہتے ہیں کہ ضعیف ہے، یہاں تک کہ امام ابوحنیفہ کو بھی ضعیف کہہ دیا۔

فصل في المعارضة

لغت میں معارضہ مقابلے اور ٹکراؤ کو کہتے ہیں؛ جب کہ اصطلاحاً تعارض اسے کہتے ہیں ایک ہی وقت اور ایک ہی محل میں ایک جیسی قوت والی دو دلیلیں ہوں اور ہر ایک سے ثابت ہونے والا حکم دوسرے کے مخالف ہو۔

اگر دونوں کا وقت واحد نہ ہو تو ان میں تعارض نہیں ہوگا، بلکہ ایک دلیل ناسخ اور دوسری منسوخ ہوگی۔ لہٰذا شراب کے بارے میں تعارض نہیں؛ کیوں کہ زمانے کا اختلاف ہے۔

اسی طرح اگر محل ایک نہ ہو تو بھی تعارض متحقق نہیں ہوگا، بلکہ دونوں الگ الگ حکم شمار ہوں گے۔

تعارض کے لئے دونوں دلیلوں کا قوت میں بھی برابر ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا سنت کتاب کی مخالف ہو یا قیاس سنت کا مخالف ہو تو اسے تعارض نہیں کہا جا سکتا۔ اسی طرح متواتر، مشہور، واحد کے درمیان تعارض نہیں ہوگا۔

کتاب اور سنت میں فی حد ذاتہ تعارض وتناقض نہیں ہوتا؛ کیوں کہ کتاب متن اور سنت اس کی شرح ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ قوانین بناتے ہیں اور پیغمبر ﷺ اس کی تشریح فرماتے ہیں، اس لئے ان کا آپس میں ٹکراؤ نہیں ہوا کرتا؛ کیوں کہ ٹکراؤ اور تعارض عجز کی علامات میں سے ہیں۔

دلائل شرع میں تعارض حقیقتاً نہیں ہوتا؛ کیوں کہ تعارض کا مطلب یہ ظاہر ہوگا کہ نعوذ باللہ، اللہ تعالیٰ صاف دلیل لانے سے عاجز ہے والتالي باطل فالمقدم مثله، اللہ تعالیٰ کی ذات عجز سے پاک ہے، لہٰذا تناقض بھی نہیں ہوگا۔ اگر تعارض حقیقتاً نہیں تو پھر یہ کیوں کہا جاتا ہے کہ ان دو آیتوں میں تعارض ہے یا ان دو حدیثوں میں تعارض ہے؟ فرمایا کہ یہ ہمارے لحاظ سے ہے؛ کیوں کہ ہمیں علم نہیں ہوتا کہ کون سا حکم ناسخ اور کون سا منسوخ ہے؟

اس لئے بظاہر ہمیں تعارض نظر آتا ہے۔

تعارض کا حکم:

دیکھا جائے گا کہ کن دلیلوں میں تعارض ہے؟ اگر دو آیتوں میں تعارض ہو تو اس کا حل سنت رسول اللہ ﷺ میں تلاش کیا جائے گا؛ کیوں کہ جب دو آیتیں باہم متعارض ہوئیں تو ان میں سے کسی کے مقتضا کے مطابق عمل نہیں کیا جائے گا۔ لہٰذا حدیث اور سنت رسول کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ مثلاً: نماز میں قرأت کے متعلق ایک حکم ہے: ﴿ فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ﴾ [المزمل:۲۰]، اور دوسرا حکم ہے: ﴿وَ اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَ اَنْصِتُوْا﴾ [الأعراف:۲۰۴] پہلی آیت کے عموم کا تقاضا ہے کہ امام کے پیچھے بھی قرأت کی جائے؛ جب کہ دوسری آیت کا خصوص اس سے مانع ہے۔ لہٰذا قرأت خلف الامام کے سلسلے میں سنت رسول اللہ ﷺ کی طرف رجوع کیا جائے گا اور آپ ﷺ کے فرمان: ((من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة)) کے پیش نظر قرأت خلف الامام ممنوع ہوگی۔

اگر تعارض دو سنتوں کے درمیان واقع ہو تو اقوال و آثار صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے گا، اس کے بعد قیاس سے تعارض دور کیا جائے گا۔

وعند تعذر المصير إليه: اگر تعارض رفع کرنے کے مذکورہ طریقوں میں سے کوئی بھی نہ چل سکے، مثلاً حدیثیں بھی باہم متعارض ہوں اور اقوال صحابہ اور قیاس میں بھی تعارض ہو تو چونکہ اب مزید کوئی دلیل نہیں۔ لہٰذا تقریر اصول واجب ہوگی۔ ''تقریر اصول'' کا مطلب یہ ہے کہ ہر چیز کو اپنے اپنے اصل پر رکھا جائے گا، اسے استصحابِ حال بھی کہا جاتا ہے کہ روایت سے پہلے جو پوزیشن تھی اسی پوزیشن پر اس چیز کو رکھا جائے۔

مثلاً: گدھے کے جھوٹے پانی کے مسئلے میں سنت میں تعارض ہے۔ ایک سے حرمت اور دوسری سے اباحت ثابت ہوتی ہے۔ حضور ﷺ نے خیبر کے دن گھریلو گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے وہ دیگیں الٹ دیں جن میں یہ گوشت پک رہا تھا۔ اس سے حرمت ثابت ہے؛ لیکن جب غالب بن فہر رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ سے اپنی مفلوک

الحالی کی شکایت کرتے ہوئے کہا: ((لم يبق لي إلا حميرات)) تو آپ ﷺ نے فرمایا: اپنے مال میں سے موٹے تازے گدھے ذبح کر کے کھاؤ۔ یہ اباحت پر دلیل ہے۔

اقوال وافعال صحابہ بھی اس سلسلے میں متعارض ہیں: ایک روایت میں گدھے کے بچے ہوئے پانی سے وضو کی اجازت مروی ہے؛ جب کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ یہ تو پلید ہے۔ اس سے سور حمار کی نجاست ثابت ہوتی ہے؛ جب کہ پہلے اثر سے طہارت۔

اس طرح قیاس بھی متعارض ہے۔ اگر اس بات کو دیکھا جائے کہ پسینے اور لعاب کا ایک ہی حکم ہوتا ہے۔ چونکہ اس کا پسینہ نجس نہیں، لہٰذا اس کا لعاب بھی نجس نہیں اور اس کا جھوٹا پانی استعمال کیا جا سکتا ہے؛ جب کہ دوسرا قیاس کہتا ہے کہ اس کا جھوٹا نجس ہے؛ کیوں کہ لعاب گوشت سے پیدا ہوتا ہے اور اس کا گوشت نجس ہے، لہٰذا لعاب بھی نجس ہے۔ اس وجہ سے اب تقریرِ اصول پر عمل ہوگا کہ ہر ایک کو اپنے اپنے اصل پر برقرار رکھا جائے گا۔ چونکہ پانی کا اصل پاک ہے، اس لئے اسے نجس نہیں کہیں گے، البتہ مشکوک کہیں گے۔ مشکوک کہنے کا معنی یہ ہے کہ وضو اور تیمم ساتھ ساتھ کرے گا۔ لیکن احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس پانی کو بہا کر ختم کر دے پھر تیمم کرے۔

وأما إذا وقع التعارض بين القياسين: اگر دو قیاسوں کے درمیان تعارض ہو تو یہ دونوں ساقط نہیں ہوں گے؛ کیوں کہ ساقط ہونے کی صورت میں تقریر الاصول یعنی استصحاب حال پر عمل ہوتا ہے اور استصحابِ حال ہمارے نزدیک حجت نہیں۔ لہٰذا ایسی صورت میں مجتہد اپنے دل کی گواہی سے جس پر چاہے عمل کرے؛ کیوں کہ قیاس حجت ہے، یہی وجہ ہے کہ مجتہد حق پر ہو یا اس سے غلطی ہو جائے قیاس پر عمل کیا جاتا ہے، تو دو قیاسوں کے تعارض کی صورت میں کسی ایک قیاس پر عمل کرنا جب کہ وہ حجت بھی ہے اور قلب بھی نور فراست سے مطمئن ہو چکا ہے استصحاب پر عمل کرنے سے بہتر ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک رجحان قلبی ضروری نہیں۔ یہی وجہ ہے ایک ہی وقت میں ان کے

ایک اجتہادی مسئلے میں متعدد اقوال بھی ہوتے ہیں؛ جب کہ احناف کا یہ امتیاز ہے کہ ایک ہی وقت میں ان سے دو یا زائد اقوال مروی نہیں۔

المثبت أولى من النافي:

واختلف مشايخنا: ''خبرِ نفی'' اس خبر کو کہا جاتا ہے جو اصل بات بتلائے، ''خبر مثبِت'' اسے کہا جاتا ہے جو اصل پر زائد چیز کی خبر بتائے۔ اب ایک طرف خبرِ نافی اور دوسری طرف خبرِ مثبِت ہو تو کس پر عمل کیا جائے گا؟ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مثبِت حقیقت پر زائد کی خبر دیتا ہے اور نافی ظاہر پر اعتماد کرتا ہے۔ اور حقیقت کی خبر دینے والے کا قول مقدم ہوتا ہے، لہٰذا مثبِت کی خبر مقدم ہوگی؛ جب کہ حضراتِ احناف کبھی مثبِت پر عمل کرتے ہیں اور کبھی نافی پر عمل کرتے ہیں۔

مثلاً لونڈی کو آزاد ہونے کے بعد خیارِ عتق ملتا ہے۔ شوافع کا مسلک یہ ہے کہ خیارِ عتق تب ملے گا جب اس کا شوہر غلام ہو۔ ہم کہتے ہیں کہ خیارِ عتق ہر حالت میں ملے گا، چاہے اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد؛ کیوں کہ عتق کے بعد ملکیت بڑھ گئی، پہلے دو طلاقوں کی مالک تھی، اب تین کی ہوگئی۔

حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے خرید کر آزاد کر دیا تھا۔ اب دو روایتیں ہیں: ((أعتقت بريرة وزوجها عبدٌ))، دوسری: ((أعتقت بريرة وزوجها حرٌ))، اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ بریرہ کے شوہر مغیث پہلے غلام تھے تو جس حدیث میں ان کی عبدیت کا اثبات ہے وہ نافی ہے؛ کیوں کہ وہ حدیث اصل بات بتا رہی ہے اور جس حدیث میں حریت کا ذکر ہے وہ مُثبِت ہے کہ حریت غلام ہونے پر ایک امر زائد ہے۔ ہم کہتے ہیں ہر حالت میں خیار ملے گا۔ ہم نے حریت والی حدیث پر عمل کیا۔ جب حریت کی صورت میں لونڈی کو خیارِ عتق ملے گا تو عبدیت کی صورت میں بطریق اولی ملے گا۔

خبرِ نفی پر عمل کی مثال: محرم حالت احرام میں نکاح کرسکتا ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک

نکاح کر سکتا ہے، لیکن جماع نہیں کر سکتا۔ شوافع کے نزدیک نکاح سرے سے باطل ہوگا۔ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح ہوا۔ اب دو حدیثیں ہیں ایک ابن عباس کی اور دوسری یزید بن اصم رضی اللہ عنہ کی ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: ((تزوج ميمونة وهو محرم))، یزید بن اصم رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ((تزوج ميمونة وهو حلال)).

واقعہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مدینے سے احرام باندھ کر نکلے تو اصل احرام تھا۔ مقام ''سرف'' پر آئے جو مکہ سے آٹھ میل دور ہے۔ وہاں میمونہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کیا، اس وقت میں تو احرام ہی احرام تھا تو یہ حدیث نافی ہوئی؛ کیوں کہ مدینے کی حالت بتا رہی ہے کہ اسی حالت میں نکاح ہوا۔

یزید بن اصم کی حدیث کہتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں داخل ہوئے۔ مکے سے واپسی پر مذکورہ مقام میں نکاح کیا، احرام کھول چکے تھے۔ مقام یہی تھا، حالت واپسی کی تھی۔ یہ حدیث مُثبِت ہوئی؛ کیوں کہ حلت کو ثابت کر رہی ہے۔ حلت احرام کے بعد ہوتی ہے تو یہاں بھی مُثبِت اور نافی کا ٹکراؤ ہو گیا۔ محرم کی حدیث نافی ہے؛ جب کہ حلال کی حدیث مُثبِت ہے۔ اس جگہ ہم نے نافی پر عمل کیا اور کہا کہ حالت احرام میں نکاح کرنا صحیح ہے، اوپر کے مسئلے میں ہم نے مُثبِت پر عمل کیا، تو کہیں ہم نافی پر اور کہیں مُثبِت پر عمل کرتے ہیں۔ لہٰذا ایک قانون کی ضرورت ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ کہاں مُثبِت پر اور کہاں نافی پر عمل کیا جائے گا؟ لہٰذا مصنف رحمہ اللہ قانون بتاتے ہیں:

والأصل في ذلك: نفی کی تین صورتیں ہیں:

① نفی کی بنیاد کسی دلیل پر ہو استصحاب پر نہ ہو۔ اس صورت میں مُثبِت اور نافی دونوں میں تعارض ہوگا؛ کیوں کہ اثبات دلیل کا محتاج ہوتا ہے اور یہاں نفی بھی دلیل کے ساتھ ہے۔ لہٰذا تعارض دور کرنے کے لئے وجہ ترجیح کی ضرورت ہوگی۔

② نفی کی بنیاد کا دلیل پر مبنی ہونا مشتبہ ہو، لیکن راوی نے دلیل پر بنیاد رکھی ہو، یعنی یہ ظاہر ہو کہ اسے دلیل کا علم ہے، اسی لئے اس طرح بات بیان کر رہا ہے۔ یعنی یہ بھی احتمال ہو

کہ نفی کی بنیاد دلیل پر ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ یہ نفی استصحاب سے مستفاد ہے۔

③ نفی کا مدار کسی دلیل پر نہ ہو، اس صورت میں نفی اثبات کی طرح نہیں ہوگی؛ کیوں کہ یہاں دلیل پر اعتماد نہیں کیا گیا اور استصحاب حال پر نفی کی بنیاد رکھی گئی۔

فالنفي في حديث بريرة: حدیثِ بریرہ میں ایسی چیز کی نفی ہے جس کا علم صرف ظاہری حال سے جانا جا سکتا ہے، یعنی عبدیت کے لئے راوی کے پاس سوائے اس کے کہ ظاہر حال پر اعتماد کیا جائے کوئی دلیل نہیں۔ اس وجہ سے راوی کہتا ہے ((وكان زوجها عبدٌ)) تو کسی دلیل پر اس کا مدار نہیں، بلکہ اصل کو سامنے رکھ کر کہہ رہا ہے کہ ((زوجها عبد)).

جب کہ اثباتِ حریت کی بنیاد دلیل پر ہے کہ جو راوی ((زوجها حرٌ)) کہہ رہا ہے وہ حریت کے احکام اس پر دیکھ رہا تھا، تو جو حر کہہ رہا ہے اس کا مدار دلیل پر ہے نفی کا مدار کسی دلیل پر نہیں، اس وجہ سے ہم نے مُثبِت کو ترجیح دی۔

والنفي في حديث ميمونة: کیوں کہ راوی نے دیکھا کہ حضور ﷺ کا سر مبارک ننگا ہے، سلے ہوئے کپڑے نہیں، بالوں کو دھویا نہیں، خوشبو نہیں لگائی، اسی لئے کہا: ((وهو محرمٌ)).

اسی طرح جو حل کی خبر دے رہا ہے اس نے بھی دیکھا کہ حضور ﷺ نے خوشبو لگائی ہوئی ہے، پگڑی بھی باندھی ہوئی ہے، کپڑے سلے ہوئے پہنے ہیں تو نفی اور اثبات دونوں کا مدار دلیل پر ہے۔ اب ان دونوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جائے گی۔ ہم نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کو ترجیح دی کیوں کہ:

① حضرت ابنِ عباس، نکاح کے وکیل، یعنی حضرت عباس کے بیٹے ہیں اور صاحب البيت أدرى بما فيه تو جو حقیقتِ حال ابنِ عباس کو معلوم ہوگی وہ یزید بن اصم کو معلوم نہ ہوگی۔ اگرچہ حضرت میمونہ جس طرح ابن عباس کی خالہ ہیں اس طرح حضرت یزید بن اصم کی بھی خالہ ہیں۔

② یزید بن اصم حافظہ اتقان اور تقوی میں ابن عباس کے ہم پلہ نہیں۔ زہری سے

پوچھا گیا کہ ابن عباس اور یزید میں کیا فرق ہے؟ قال: ما كان يزيد بن الأصمّ إلا صبيًا بوّالًا على عقبيه کہ یزید بن اصم کا مقام ابن عباس کے مقابلے میں اس لڑکے جیسا ہے جو اپنے ٹخنوں پر پیشاب کرنے والا ہے، تو یہاں اثبات اور نفی دونوں کا مدار دلیل پر ہے؛ جب کہ پہلی صورت میں نفی کا مدار دلیل پر نہیں، استصحاب حال پر تھا جو دلیل نہیں۔

وطهارة الماء وحل الطعام: پانی کا پاک اور پلید ہونا کسی طعام کا حلال وحرام ہونا یہ چیزیں ایسی ہیں جن کا مدار دلیل پر ہوتا ہے۔ پانی کے متعلق کسی شخص نے خبر دی کہ یہ پانی نجس ہے اور دوسرے نے کہا کہ نہیں یہ طاہر ہے، تو چونکہ پانی میں اصل طہارت اور طعام میں اصل حلت ہے، اور انہیں نجس یا حرام کہنا امر زائد کا اثبات ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مخبر نے استصحابِ حال پر اعتماد نہیں کیا، کسی دلیل پر اعتماد کیا۔ طہارت اور حلت کی خبر دینے والے کے بارے میں دو احتمال ہیں: یہ بھی ممکن ہے کہ اس نے بھی دلیل کی بنیاد پر کہا۔ اگر ما يعرف بدليله نہ ہو تو نجاست اور حرمت والی خبر مقبول ہوگی، اور اگر حلت اور طہارت والی خبر بھی ما يعرف بدليله ہو تو تعارض بین الخبرین میں واقع ہوگا۔ لہٰذا اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا اور پانی کو پاک اور کھانے کو حلال قرار دیا جائے گا۔

اسی طرح جرح وتعدیل میں جرح مُثبِت ہے اور تعدیل نافی ہے۔ ایک راوی کے بارے میں ایک نے فسق اور دوسرے نے عدالت کی اطلاع دی تو انسان میں اصل عدالت ہے۔ جرح میں اثبات ہے: کیوں کہ ایک زیادہ چیز ثابت کی جارہی ہے میں نے اسے دیکھا ہے شراب پیتے ہوئے یا نماز ترک کرتے ہوئے۔ اور دوسرا کہتا ہے کہ اصل میں سب نیک ہیں ماں کے رحم سے کوئی گناہ گار ہوکر پیدا نہیں ہوا۔ تو تزکیہ یعنی اصل نافی ہے کہ اس کا مدار دلیل پر نہیں، بلکہ استصحاب حال پر ہے۔

ومن الناس من رجَّح بفضل عدد الرواة: تعارض کی صورت میں ترجیح کیفیت کے ساتھ ہوتی ہے کمیت کے ساتھ نہیں ہوتی، لیکن بعض حضرات مختلف انداز میں ترجیح دیتے ہیں اور ترجیح کے یہ طریقے درست نہیں۔ ان میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ

متعارض احادیث میں سے جس حدیث کے راوی زیادہ ہوں اسے ترجیح حاصل ہوگی۔ یعنی مدار کیفیت کونہیں بلکہ کمیت کو بنایا۔ کہتے ہیں کہ دل کا میلان کثرت کی طرف ہوتا ہے، لیکن یہ درست نہیں؛ کیوں کہ محض کثرت مدارِ ترجیح نہیں، بلکہ مدارِ ترجیح کیفیت رواۃ، یعنی: عدالت، ضبط، تقوی اور شرافت ہے۔

بعض حضرات نے ذکوریت اور حریت کا اعتبار کیا، یعنی جب عدد پورا ہو کہ ایک طرف دو مرد اور دوسری طرف چار عورتیں ہوں تو مردوں والی روایت کو ترجیح حاصل ہوگی۔ یہ بھی ترجیح بلا مرجح ہے؛ کیوں کہ کئی عورتیں مردوں سے فائق ہوتی ہیں۔

ترجیح کا ایک طریقہ یہ ہے کہ جب عدد پورا ہو کہ ایک طرف دو غلام اور دوسری طرف دو آزاد ہوں تو آزاد رواۃ والی روایت کو ترجیح حاصل ہوگی۔ لیکن یہ طریقہ درست نہیں؛ کیوں کہ کبھی غلام میں تقوی اور اتقان ہوتا ہے، جیسے عطاء بن ابی رباح امام ابوحنیفہ کے استاد غلام تھے اور مکہ میں پڑھاتے تھے۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ مکہ میں عطاء بن ابی رباح نہ ہوتا تو مکہ علم سے خالی ہو جاتا۔ بھلا ایسے غلام کا مقابلہ کوئی آزاد کر سکتا ہے؟ اس وجہ سے صحیح یہی ہے کہ دارو مدار کیفیت پر ہوتا ہے۔

بیان کی اقسام:

بیان کے اعتبار سے کتاب وسنت میں سے ہر ایک کی پانچ قسمیں ہیں:

① **بیان تقریر:** وہ بیان ہے جس میں مجاز اور خصوص کا احتمال ختم ہو جائے، جیسے: ﴿وَلَا طٰٓئِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [الأنعام:۳۸] ''طائر'' میں مجاز کا احتمال تھا کہ جو بھی تیز رفتار ہو وہ طائر ہے۔ مگر ﴿يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ کے ذریعے مجاز والے احتمال کو دور کر دیا۔

اسی طرح ﴿فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ﴾ [الحجر:۳۰] میں تخصیص کا احتمال تھا کہ للأکثر حکم الکلّ کے تحت لفظ ''کل'' استعمال کیا ہو، لیکن أجمعون کے ذریعے اس احتمال کو دور کر دیا۔

② **بیان تفسیر:** وہ بیان ہے جس کے ذریعے مجمل اور مشترک کے اجمال اور

اشتراک کو ختم کیا جائے، جیسے: ﴿ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ ﴾ مجمل ہے، لیکن احادیث سے اس کا بیان ہو گیا کہ نماز میں کتنی رکعتیں ہیں؟ اور کس ترتیب سے ادا کرنی ہیں؟ اسی طرح: ﴿ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ ﴾ کے اجمال کی وضاحت احادیث سے کی گئی۔

نیز: ﴿ وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ ﴾ [البقرة:٢٢٨] میں لفظِ قروء، حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے ((طلاق الأمة تطليقتان، وعدتها حيضتان)) سے اس کی تفصیل اور وضاحت کی گئی۔

③ **بیانِ تغییر:** ایسا بیان ہے جس کے ذریعے کلام کو ظاہری معنی سے ہٹایا جائے، جیسے شوہر اپنی بیوی کو کہے: أنتِ طالق إن دخلتِ الدارَ. أنتِ طالقٌ سے فوراً طلاق واقع ہوتی ہے، لیکن إن دخلتِ الدار بیانِ تغییر ہے، جس نے طلاق کے فوری وقوع کے حکم کو ہٹا کر دخولِ دار کے ساتھ معلق کر دیا۔

④ **بیانِ ضرورت:** یہ بیان کی ایسی قسم ہے جس میں سکوت کو بیان کا درجہ حاصل ہے، باوجودیکہ بیان کے لئے نطق موضوع ہے، سکوت نہیں۔

بیانِ ضرورت کی چار قسمیں ہیں:

❶ مسکوت منطوق کے حکم میں ہو، جیسے میراث کے متعلق: ﴿ وَوَرِثَهٗٓ اَبَوٰهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ ﴾ [النساء:١١] میت کے وارث اس کے والدین ہیں اور والدہ کے لئے تہائی حصہ ہے۔ والد کا حصہ اگرچہ بیان نہیں کیا، لیکن یہ منطوق کے حکم میں ہے؛ کیوں کہ جب دو وارث ہیں اور ایک کو ثلث مل گیا تو دوسرے کو بقیہ ملے گا۔ گو یا یوں کہا: فلأمه الثلث ولأبيه الباقي.

❷ متکلم کی حالت/ خاموشی جواز پر دلالت کرے۔ مثلاً حضور ﷺ کے سامنے ایسے متعدد کام کئے گئے جنہیں دیکھ کر آپ ﷺ نے کچھ نہیں فرمایا۔ آپ ﷺ کا یہ سکوت اس امر کے جواز کے حکم میں ہے: کیوں کہ شارع علیہ السلام کسی ناجائز امر پر خاموش نہیں رہ سکتے۔ لہٰذا اس سکوت کو حدیث قرار دیا جاتا ہے۔

اسی طرح مغرور کی اولاد کے منافع کے ضمان کے متعلق صحابہ کرام کا سکوت دلالت کرتا

ہے کہ منافع والد کے ہوں گے۔ مغرور وہ ہے جسے کسی عورت نے کہا کہ میں آزاد ہوں میرے ساتھ نکاح کرلو، اس نے نکاح کیا اور اولاد پیدا ہوئی، بڑی ہوئی۔ پھر معلوم ہوا کہ یہ تو لونڈی ہے، چنانچہ مولی لونڈی اور بچوں وغیرہ کا مطالبہ کرے تو کیا حکم ہے؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں اس کے متعلق یوں فیصلہ ہوا کہ آپ نے شوہر کو کہا لونڈی مولی کے حوالے کردو، اور اس سے پیدا ہونے والی اولاد کی قیمت بھی غلام کی قیمت کے اعتبار سے اس کے حوالے کرو۔ باقی والد نے اولاد سے جو منافع حاصل کئے تھے ان سے سکوت اختیار کیا گیا۔ تو معلوم ہوا کہ منافع کا کوئی ضمان اور قیمت نہیں۔

3 ثبت ضرورةَ رفع الغرر عن الناس: مثلاً گھر کی خریداری میں شفیع کا سکوت کرنا اس بات کا بیان ہے کہ شفیع نے حقّ شفعہ چھوڑ دیا، اگر اس سکوت کو بیان نہ کہیں تو مشتری اپنے مال میں تصرف نہیں کرسکے گا؛ کیوں کہ اسے اس بات کا اندیشہ ہوگا کہ کسی وقت بھی شفیع شفعہ کا دعوی کرسکتا ہے۔ اسی طرح اگر آقا اپنے غلام کو دیکھے وہ بازار میں خرید وفروخت کررہا ہے، حالانکہ وہ عبد مجور ہے اور پھر بھی خاموش ہے تو آقا کا خاموش رہنا اذن شمار ہوگا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک سکوتِ مولی اذن کے قائم مقام نہیں۔

4 وہ بیان جو کثرت کلام سے بچنے کے لئے اختیار کیا جائے، جیسے: له علي مائة درهمٍ ودرهمٌ کے بجائے له علي مائةٌ ودرهمٌ کہا جائے یا له علي مائة قفيز حنطةٍ وقفيزُ حنطة کے بجائے له علي مائةٌ وقفيزُ حنطة تو پہلے مائة سے مراد درہم وحنطہ ہی ہوگا۔ لہذا عطف مائة کے لئے بیان ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ عطف بیان کے لئے نہیں، بلکہ مائة کے بارے میں متکلم کا قول معتبر ہوگا۔ اگر وہ مائة سے درہم مراد لے تو درہم، دینار مراد لے تو دینار، حنطہ مراد لے تو حنطہ۔ جس طرح له علي مائةٌ وثوب میں سب کا اتفاق ہے کہ ثوب مائة کا بیان نہیں کہ کپڑا لازم ہوجائے۔ لہذا مائة کے بارے میں مقر سے پوچھا جائے کہ اس کی کیا مراد ہے؟

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ وہ اشیا جو کثیر الاستعمال ہوں اور عام معاملات میں ذمہ میں واجب ہوں ان میں پچھلی چیز کو پہلی والی کا بیان کہا جا سکتا ہے۔ کپڑے والی مثال پر انہیں قیاس کرنا صحیح نہیں؛ کیوں کہ عام طور پر کپڑے مکیلات وموزونات کی طرح ذمے میں واجب نہیں ہوتے۔ البتہ بیع سلم کے ذریعے واجب ہوتے ہیں؛ جب کہ مکیلات وموزونات کا ثبوت تو عام طریق سے بھی ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ قیاس درست نہیں۔

⑤ **بیانِ تبدیل:** اسے نسخ بھی کہتے ہیں جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ وَ اِذَا بَدَّلْنَاۤ اٰيَةً مَّكَانَ اٰيَةٍ ﴾ [النحل: ١٠١] اور دوسری جگہ فرمایا: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَاۤ اَوْ مِثْلِهَا ﴾ [البقرة: ١٠٦] گویا کہ نسخ اور تبدیل ایک ہی شے ہے۔ البتہ ایک لحاظ سے بیان اور دوسرے اعتبار سے نسخ اور تبدیل ہے، یعنی ہمارے اعتبار سے یہ حکمِ سابق میں تبدیلی ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کے حکم میں پہلے سے تھا کہ اس حکم کی اتنی مدت ہوگی، اس کے بعد دوسرا حکم آئے گا۔ لہٰذا صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہے جیسے قتل، قاتل کے حق میں تغییر وتبدیل ہے اور صاحبِ شرع کے حق میں بیان محض ہے۔

ومحله حكم يكون في نفسه : منسوخ حکم وہ ہے جو فی حد ذاتہ وجود اور عدم دونوں کا احتمال رکھے؛ کیوں کہ جو عدم کا احتمال نہیں رکھتا وہ منسوخ نہیں ہو سکتا، اور جو وجود کا احتمال نہیں رکھتا وہ معرض وجود میں آیا ہی نہیں تو منسوخ کیسے ہوگا؟ مثلاً ایمان عدم کا احتمال نہیں رکھتا تو اس پر نسخ ہی نہیں آ سکتا کہ ایمان والا حکم منسوخ اب کافر بن جاؤ۔ یا کفر وجود کا احتمال ہی نہیں رکھتا، لہٰذا اس پر بھی نسخ نہیں کہ کفر والا حکم اب منسوخ ہو گیا ہے تو مؤمن بن جاؤ۔ فی نفسہ یہ چیزیں ایسی ہیں جو وجود وعدم کی محتمل نہیں ہیں۔ ایک میں وجود ہے عدم نہیں، دوسری میں وجود نہیں عدم ہے، اس لئے یہ نسخ کا احتمال نہیں رکھتے۔

وجود وعدم کا احتمال رکھنے کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ضروری ہے کہ اسے ایسی قید نہ لگی ہوئی ہو جو نسخ کے منافی ہو، مثلاً حکم کے ساتھ صراحتاً توقیت یا تابید پر دلالت کرنے والی قید موجود ہو، جیسے کفار کے بارے میں ﴿ خٰلِدِيْنَ فِيْهَاۤ اَبَدًا ﴾ [النساء: ١٦٩] میں ﴿ اَبَدًا ﴾

کی قید لگی ہوئی ہے جو نسخ کے منافی ہے؛ کیوں کہ ﴿اَبَدًا﴾ کی قید چاہتی ہے کہ یہ حکم کبھی منسوخ نہ ہو۔ اور جب توقیت کی قید لگی ہو تو وقت آتے ہی خود حکم پورا ہو جائے گا نسخ کی ضرورت نہیں ہوگی۔

دلالتاً تابید، جیسے شریعت کے وہ احکام جو رسول اللہ ﷺ کی وفات کے وقت تک منسوخ نہیں ہوئے ان میں دلالتاً تابید آ گئی؛ کیوں کہ وحی کا سلسلہ بند ہے اور نبی کے دور میں نسخ نہیں آیا۔ لہٰذا یہ حکم اب قیامت تک باقی رہے گا۔

والشرط التمكن من عقد القلب عندنا: نسخ کی شرط یہ ہے کہ حکم آنے کے بعد بندے کو اتنی مہلت ملے کہ اس پر عقیدہ رکھ سکے۔ عمل کا وقت ملنا ضروری نہیں جس طرح پچاس نمازیں تھیں، ہم نے عقیدہ رکھا لیا کہ ہم پر فرض پچاس ہوئی تھیں، لیکن قبل العمل پچاس کے حکم کو منسوخ کر دیا گیا، خلافًا للمعتزلة معتزلہ کہتے ہیں کہ منسوخ تب ہوگا کہ بندے کو اتنا وقت ملے کہ عمل کر سکے۔

ولا خلاف بين الجمهور أن القياس: شریعت کے دلائل چار ہیں: کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ قیاس بالاتفاق ناسخ نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ قیاس مجتہد کی رائے ہے اور مجتہد کی رائے سے کتاب یا سنت کو جو شریعت کے حکم ہیں منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح اجماع بھی ناسخ نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ اجماع اجتماعِ آراء کا نام ہے۔ چند مجتہدین یا صلحائے امت کی آراء ایک بات پر ہوگی، لیکن انسانی آراء اللہ تعالی کے حکم کو منسوخ نہیں کر سکتیں۔

نسخ کی اقسام:

إنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة: ہمارے نزدیک اس کی چار صورتیں ہیں:

① نسخ الكتاب بالكتاب ② نسخ الكتاب بالسنة

③ نسخ السنة بالسنة ④ نسخ السنة بالكتاب

جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نسخ الکتاب بالسنۃ اور نسخ السنۃ بالکتاب

جائز نہیں؛ کیوں کہ پھر کہا جائے گا کہ اللہ تعالی نے نبی کی بات کو جھٹلا دیا، یا نبی نے اللہ تعالی کی بات کو جھٹلا دیا، تو طعن تشنیع کا موقع مل جائے گا۔ ہم کہتے ہیں اس میں طعن و تشنیع کیا ہے؟ نسخ حکم کی مدت بیان کرنے کو کہتے ہیں۔ اللہ کا رسول اللہ کے حکم کی مدت بیان کرسکتا ہے، یا اللہ نے جو حکم اپنے رسول کی زبان پر حکم جاری کیا ہے اس کی مدت بیان کرسکتا ہے۔ اس میں جھٹلانے یا طعن و تشنیع کی کوئی بات نہیں۔

قرآن کریم میں موجود نسخ چار طرح سے ہے:

① **منسوخ التلاوۃ و منسوخ الحکم:** یعنی اس کا حکم بھی منسوخ ہو اور یہ مصحف قرآنی میں بھی موجود نہ ہو، جیسا کہ سورۃ احزاب کے بارے میں مروی ہے کہ وہ سورہ بقرۃ کے برابر تھی؛ جب کہ ابھی اس کی صرف تہتر آیتیں ہیں۔ بقیہ آیتوں کا حکم اور تلاوت دونوں منسوخ ہیں۔

② **منسوخ الحکم دون التلاوۃ:** مثلاً: اللہ تعالی کا فرمان ہے: ﴿لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ﴾ [الكافرون:٦] اس کا حکم آیتِ جہاد و قتال سے منسوخ ہے، مگر تلاوت باقی ہے۔

③ **منسوخ التلاوۃ دون الحکم:** مثلاً: شادی شدہ مرد اور شادی شدہ عورت زنا کا ارتکاب کریں تو انہیں رجم کیا جائے گا، یہ حکم باقی ہے، مگر اس کی تلاوت: ((الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالًا من الله والله عزيز حكيم)) منسوخ ہے، اسی طرح ((فاقطعوا أيمانهما)) ، أيمانهما کی تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہیں، اس کی جگہ ﴿أَيْدِيَهُمَا﴾ نازل ہوا۔

④ **منسوخ وصف الحکم:** یعنی پورا حکم منسوخ نہ ہو بلکہ حکم کا کوئی وصف مثلاً: اس کا عموم یا اطلاق منسوخ ہو جائے اور اصل حکم مع التلاوۃ باقی ہو، جیسا کہ پانچ نمازوں پر چھٹی نماز وتر کی زیادتی پانچ نمازوں کے لئے ناسخ نہیں۔

والزيادة على النص نسخ عندنا خلافًا للشافعي: ہمارے نزدیک نص کے اوپر زیادتی معنی کے اعتبار سے نسخ ہے۔ زیادت علی النص کا معنی یہ ہے کہ پہلے حکم مطلق

تھا، اگر ہم زیادتی کرنا چاہیں تو مقید بن جائے گا۔ اور ظاہر بات ہے کہ مطلق مقید کا بعض ہے، اور بعض کا حکم کل کے حکم کے غیر ہوتا ہے، تو زیادت نسخ کے حکم میں ہوئی، اور نسخ قیاس یا خبر واحد سے جائز نہیں، مثلاً: قرآن میں ہے: ﴿ فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ﴾ [المزمل: ۲۰] معلوم ہوا کہ مطلق قرأت فرض ہے جو بھی آیت پڑھی نماز ہو جائے گی؛ جب کہ حدیث میں ہے: ((لاصلاۃ إلا بفاتحۃ الکتاب)) اگر اس حدیث کی وجہ سے فاتحہ کو فرض کہا جائے تو خبرِ واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی ہوتی۔ لہٰذا فاتحہ کو فرض نہیں کہیں گے۔ اگر فاتحہ نہ پڑھی تو نماز ہو جائے گی، لیکن ناقص ہوگی۔ اس طرح قرآن وحدیث دونوں کے مراتب کا بھی لحاظ ہو گیا کہ قرآن کے قطعی حکم کو قطعیت پر رکھا اور مطلق قرأت کو فرض کہا؛ جب کہ حدیث سے ثابت ظنی حکم کو ظنیت پر رکھا اور سورۂ فاتحہ کے وجوب کو ثابت کیا۔

نیز قرآن میں ہے: ﴿ اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور: ۲] غیر محصن مرد وعورت زنا کریں تو اس قرآنی حکم کی بنا پر ان کی سزا سو کوڑے ہیں؛ جب کہ حدیث میں سو کوڑوں کے ساتھ ایک سال جلاوطنی کا بھی ذکر ہے۔ لہٰذا اگر ''تغریب عام'' (ایک سالہ جلاوطنی) کو قرآن کی بیان کی ہوئی سزا کا جز بنا دیا جائے تو پہلے حکم پر زیادتی ہوگی اور زیادتی خبرِ واحد سے جائز نہیں۔ لہٰذا ہم سزا کے طور پر ایک سالہ جلاوطنی کے قائل نہیں۔ البتہ اگر امام سمجھتا ہے کہ فلاں مرد یا عورت صرف کوڑوں سے باز نہیں آئے گا تو سیاستاً اسے جلاوطن کر سکتا ہے۔

اسی طرح قرآن کریم میں ہے: ﴿ وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ ﴾ [الحج: ۲۹] اس میں وضو کی کوئی قید نہیں۔ اگر حدیث: ((الطواف بالبیت صلاۃٌ)) کی بنا پر نماز کی طرح طواف کے لئے بھی وضو کو شرط قرار دیا جائے تو یہ خبرِ واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی ہوگی، اور ہمارے نزدیک جائز نہیں۔ لہٰذا ہر ایک کو اپنے حکم پر رکھیں گے کہ مطلق طوافِ زیارت تو فرض ہے اور حدیث کی وجہ سے وضو کو واجب قرار دیا جائے گا۔ لہٰذا اگر کسی نے طوافِ زیارت جو کہ حج کا رکن ہے بغیر وضو کیا تو پھر بھی طواف ہو گیا، لیکن چونکہ اس نے واجب کا

ترک کیا اس وجہ سے دم لازم ہوگا۔

نیز قرآن مجید میں کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں آزاد کرنے کے لئے غلام کا مسلمان ہونا شرط نہیں؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان میں صرف ﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ﴾ مذکور ہے؛ جب کہ شوافع کفارۂ یمین وظہار کو کفارۂ قتل پر قیاس کر کے غلام کے مسلمان ہونے کی قید لگاتے ہیں کہ وہاں تحریر رقبہ کے ساتھ مؤمنہ کی قید ہے۔

افعالِ رسول اللہ ﷺ کا بیان:

والذي يتصل بالسنن أفعال رسول الله ﷺ: سنن، سنة کی جمع ہے اور یہاں سنن سے احادیثِ قولیہ مراد ہیں۔ مطلب یہ ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کے افعال بھی سنتِ قولیہ سے متصل ہیں۔ جناب رسول اللہ ﷺ سے جن چیزوں کا صدور ہوا ان کی دو قسمیں ہیں: (1) سنن یعنی اقوال، (2) افعال جو حضور ﷺ نے کئے۔ آپ ﷺ سے صادر افعال کی پانچ قسمیں ہیں:

(1) مباح امور، جیسے کھانا پینا، اٹھنا بیٹھنا۔

(2) مستحبات، جیسے مسجد و بیت الخلا میں داخل ہونے کی دعائیں، وضو سے پہلے بسم اللہ پڑھنا وغیرہ۔

(3) بعض امور وہ ہیں جو واجبات کے قبیل سے ہیں جس طرح سجدہ سہو کرنا، وتر پڑھنا وغیرہ۔

(4) بعض امور وہ ہیں جو فرض ہیں، جیسے نماز، روزہ وغیرہ۔

(5) پانچویں قسم وہ ہے جسے "زَلَّة" کہا جاتا ہے۔ زلۃ کا معنی پاؤں پھسلنا ہے۔ یہ امور ایسے ہوتے ہیں جو قابلِ اتباع نہیں ہوتے؛ کیوں کہ ایسی لغزش جب نبی سے ثابت ہوتی ہے تو قرآن یا پیغمبر از خود بیان کرتا ہے کہ میرا یہ عمل قابلِ اقتدا نہیں، زلّت کے قبیل سے تھا۔ مثلاً حضور ﷺ نے شہد کو اپنے اوپر حرام کیا تو قرآن نے اس حکم کو برقرار نہیں رکھا بلکہ فرمایا: ﴿يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ﴾ [التحریم: ۱] اس قسم کی لغزشیں

فطرت بشر یہ کے تقاضوں کی وجہ سے صادر ہو جاتی ہیں، لیکن "لا یخلو عن الاقتران ببیان أنه زلة ان کے ساتھ یہ فتویٰ بھی لگا ہوا ہوتا ہے کہ یہ زلت کے قبیل سے تھا، اس وجہ سے قابل اتباع نہیں۔

واختلف في سائر أفعاله: "زلۃ" کے علاوہ باقی افعال جو حضور ﷺ سے صادر ہوئے ان سے فرض، واجب، سنت وغیرہ کون سا حکم ثابت ہوگا؟ اس بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ صحیح بات وہ ہے جو قاضی ابوبکر جصاص نے کی کہ رسول اللہ ﷺ سے جس جہت: مستحب، سنت، واجب یا فرض پر وہ افعال صادر ہوئے "نقتدي به" ہم ان کاموں کے واقع کرنے میں اسی جہت کے مطابق آپ ﷺ کی اقتدا کریں گے، یعنی جس کام کو حضور ﷺ نے فرض سمجھ کر کیا اسے ہم بھی فرض سمجھ کر کریں گے الخ۔

وما لم نعلمه على أيِّ جهةٍ: جن افعال کے متعلق معلوم نہ ہو کہ حضور ﷺ نے انہیں مستحب سمجھ کر کیا یا سنت، واجب، فرض سمجھ کر کیا تو ان کے بارے میں ہمارے لئے حکم یہ ہے کہ جواز کا ادنیٰ مرتبہ مباح سمجھ کر ہم اسے کر سکتے ہیں؛ کیوں کہ اتباع اصل ہے اور اصل پر عمل کرنا واجب ہے، الا یہ کہ کسی خاص دلیل سے معلوم ہو کہ یہ کام ایسا تھا جو حضور ﷺ کے ساتھ خاص تھا۔ جب دلیل خصوص معلوم نہیں تو وہ کام ہم کر سکتے ہیں، لیکن چونکہ اس کی جہت معلوم نہیں، اس لئے اسے ادنیٰ مرتبے یعنی اباحت پر محمول کریں گے؛ کیوں کہ یہ ممکن ہی نہیں جناب رسول اللہ ﷺ نے مکروہ یا حرام پر عمل کیا ہو۔

البتہ دلیلِ خصوص ہو تو پھر وہ فعل آپ ﷺ کے ساتھ ہی خاص ہوگا، امت کے لئے اس فعل میں آپ ﷺ کا اتباع کرنا جائز نہیں۔ مثلاً حضور ﷺ کی چار سے زیادہ شادیاں ہوئیں، لیکن دلیل خصوص وہاں موجود ہے؛ اس لئے ہمارے لئے چار سے زیادہ حرام ہیں۔ نیز حضور سے صوم وصال بھی ثابت ہے، لیکن ہمیں منع کر دیا؛ اس لئے ہمارے لئے کراہت ثابت ہے۔

ويتصل بالسنن بيان طريقة: سنت کی ان اقسام کا ذکر ہے جو حضور ﷺ کی

طرف نسبت کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ وحی کی دو قسمیں ہیں: (1) وحی ظاہر (2) وحی باطن۔ اور وحی ظاہر کی تین قسمیں ہیں:

(1) وحی فرشتے کی زبان سے ثابت ہو، اور آپ ﷺ کو دلیل قطعی سے معلوم ہو کہ یہ کون سا فرشتہ ہے؟ مثلاً وہ تمام وحی جو آپ تک حضرت جبرائیل علیہ السلام نے پہنچائی، جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَّبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ [النحل:١٠٢].

(2) حضرت جبرئیل علیہ السلام کے اشارے سے ثابت ہونے والی وحی جیسا کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: بے شک روح القدس نے میرے دل میں یہ بات القا کی کہ کوئی بھی شخص اس وقت تک نہیں مر سکتا، جب تک اپنے حصے کا رزق مکمل استعمال نہ کر لے۔

(3) وہ وحی جو الہام کے طور پر من جانب اللہ قلبِ نبوت پر وارد ہوئی۔

''وحی باطن'' سے مراد وہ احکام و مسائل ہیں جنہیں آپ ﷺ نے احکام منصوصہ پر غور وفکر کے بعد اجتہاد کے ذریعہ معلوم کیا۔ بعض حضرات وحی باطن کے منکر ہیں، لیکن ہمارے نزدیک وحی کی مدت انتظار ختم ہونے کے بعد آپ ﷺ کو حکم تھا کہ اجتہاد سے فیصلہ صادر فرمائیں۔

آپ ﷺ اور دیگر مجتہدین کے اجتہاد میں فرق یہ ہے کہ اگر آپ کے اجتہاد میں خطا ہو گئی ہو تو منجانب اللہ اس کی تلافی کر دی جاتی ہے، بخلاف عام مجتہدین کے اجتہاد کے کہ اس میں غلطی کی تلافی کی ضمانت نہیں۔ لہٰذا وحی باطن بھی وحی ظاہر کی تیسری قسم الہام کی طرح معتبر ہے۔ اسی لئے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وهو نظير الإلهام: پیغمبر کے اجتہاد کی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے الہام۔ الہام عام مسلمانوں کو بھی ہوتا ہے، اولیا کو بھی ہوتا ہے، پیغمبر کو بھی ہوتا ہے۔ عام مسلمانوں کا الہام ظنی ہوتا ہے۔ ظنی کا معنی اس میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے، جیسا کہ عقائد کی کتابوں میں ہے:

''أسباب العلم ثلاثة: الحواس والعقل والخبر الصادق، والإلهام ليس من أسباب المعرفة.'' الہام ہمارے نزدیک علم کا صحیح ذریعہ نہیں۔ اگر الہام شریعت کے

اصول کے خلاف ہو تو قابلِ رد ہے، لیکن اگر کسی کو یہ الہام ہو گیا کہ رات کو تہجد کی نماز پڑھو تو اس کی وجہ سے تہجد پڑھ سکتے ہیں، لیکن وہ چیز ضروری نہیں ہوگی۔

جب کہ انبیا کا الہام قطعی ہے اور وحی کا درجہ رکھتا ہے۔ اسی لئے حضرت ابراہیم علیہ السلام صرف خواب کی وجہ سے اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کے لئے تیار ہو گئے۔ اگر ان کا خواب والہام وحی نہ ہوتا تو اتنا عظیم کام نہ کرتے۔

پہلے اقوال سے افعال متصل ہوئے، پھر افعال سے پیغمبر کا اجتہاد بیان کیا گیا۔ لہٰذا تین چیزیں آ گئیں، أقواله، افعاله، اجتهاده ﷺ.

ومما يتصل بسنة نبينا عليه السلام: حضور ﷺ کی بعثت کے بعد تمام سابقہ شریعتیں منسوخ ہو گئیں۔ لہٰذا اب شرائع سابقہ پر عمل کرنے کا کیا حکم ہے؟ جمہور علما کا مذہب یہ ہے کہ دیکھا جائے گا اگر شرائعِ سابقہ کے ان احکام پر نکیر وارد ہوئی ہے، خواہ قرآن میں ہو یا حدیث میں تو یہ ہمارے لئے واجب العمل نہیں جیسا کہ یہود پر ناخن والے جانور گائے اور بھیڑ بکریاں حرام تھیں۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿وَعَلَى الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِيْ ظُفُرٍ ۚ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُوْمَهُمَآ﴾ [الأنعام:۱۴۶] لیکن یہ حرمت ہمارے لئے نہیں، بلکہ یہ جانور ہمارے لئے حلال ہیں؛ کیوں کہ یہ حرمت ان پر بطورِ سزا تھی کہ آیت میں اس کے بعد ﴿ذٰلِكَ جَزَيْنٰهُمْ بِبَغْيِهِمْ ۖ﴾ موجود ہے۔

لیکن اگر شرائعِ سابقہ کے کسی حکم کا ذکر قرآن وحدیث میں ہو، اور ان پر اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ نے کوئی نکیر نہیں فرمائی تو وہ ہمارے لئے واجب العمل ہیں۔ جیسے قصاص کا قانون دراصل بنی اسرائیل پر اترا تھا، جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ۙ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ﴾ [المائدة:۴۵] چونکہ اس کے بارے میں کسی قسم کی نکیر نہیں، لہٰذا اس امت کے لئے بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح لواطت کی حرمت کا حکم قومِ لوط کے لئے تھا، چونکہ اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں آئی، لہٰذا حرمت والا حکم ہمارے لئے بھی ہے۔

سابقہ شرائع کے احکام پر ہم اس لحاظ سے عمل نہیں کرتے کہ سابقہ شریعت کے احکام ہیں، بلکہ اس لحاظ سے کہ ہمارے نبی ﷺ نے انہیں بیان کر کے انکار نہیں کیا تو آپ ﷺ ہی کی شریعت سے بن گئے۔

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی متابعت کا حکم:

وما يقع به ختم باب السنة: پیغمبر کے اقوال، افعال، اجتہاد اور متابعت کے احکام بیان کرنے کے بعد پیغمبر کے صحابہ کی متابعت کے احکام کا بیان ہے۔ باب متابعة یہ ما يقع کی خبر ہے۔ ابو سعید بردعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صحابہ کے اقوال و افعال کی تقلید کرنا اور انہیں ماننا واجب ہے؛ کیوں کہ صحابی سے صادر قول و فعل کی دو صورتیں ہیں:

① مدرک بالقیاس ہوگا ② غیر مدرک بالقیاس ہوگا۔

اگر وہ قول غیر مدرک بالقیاس ہے تو اس میں سماع اور توقیف کا احتمال ہے کہ یہ قول یا فعل جو صحابی سے صادر ہے اس وجہ سے ہے کہ اس نے پیغمبر سے سنا اور اس بات پر واقف ہوا۔

اگر وہ مدرک بالقیاس ہے اور اپنے اجتہاد سے اس کا حکم نکالا ہو تو بھی اس کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑا جائے گا؛ کیوں کہ ''قیاس'' ائمہ مجتہدین کے اجتہاد کا نام ہے، اور اجتہاد میں صحابہ کا درجہ امام ابو حنیفہ، شافعی، مالک و احمد سے بڑھ کر ہے۔ صحابہ کا اجتہاد ان ائمہ کے اجتہاد سے اس لئے بڑھ کر ہے کہ انہوں نے قرآن کے حالات کا مشاہدہ کیا تھا، قرآن کے نزول کے اسباب کی انہیں پوری معرفت تھی، اس قسم کی معرفت اور کسی کو نہیں تھی۔ نیز صحابہ نے قرآن براہ راست اس ذات سے سیکھا جس پر قرآن کا نزول ہوا، بعد والوں نے تو قرآن کی تفسیر دوسری تفسیروں وغیرہ سے دیکھ کر کی۔

وقال أبو الحسن الكرخي: ابو الحسن کرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مدرک بالقیاس میں کسی صحابی کی تقلید جائز نہیں۔ البتہ جو احکام غیر مدرک بالقیاس ہیں جن میں اجتہاد نہیں چلتا، ان میں تقلید کی جائے گی؛ کیوں کہ غیر اجتہادی اور غیر مدرک بالقیاس ہونے سے معلوم

ہوا کہ اس صحابی نے اجتہاد کی وجہ سے یہ بات نہیں کی، بلکہ پیغمبر سے سنی ہے اور واقف ہوا ہے، اس وجہ سے یہ بات کی۔

وقال الشافعي لا يقلد أحد منهم: امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں اگر مسئلہ مدرک ہے تو کسی ایک کی تقلید لازم نہیں۔ لا یقلد کا معنی تقلید لازم نہیں، اس کا ترجمہ "تقلید نہیں کی جائے گی" نہیں۔

مصنف نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول بیان نہیں کیا۔ امام صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں: والأصل في أخبار الصحابة الأخذ بأحدها، والخروج عنها بدعة کہ ایک مسئلے میں صحابہ کرام کے چند اقوال ہیں تو بنیادی قانون یہ ہے کہ مجتہد کی مرضی ہے جس صحابی کے قول کو چاہے لے لے، لیکن یہ اختیار نہیں کہ ان تمام اقوال کو چھوڑ کر اپنا قیاس اور اپنا اجتہاد پیش کرے؛ کیوں کہ یہ بدعت ہے۔

وهذا الخلاف في كل ما ثبت: تقلید صحابی میں ابوسعید بردعی، کرخی اور امام شافعی کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب یہ دو شرطیں پائی جائیں:

① کسی صحابی نے کوئی بات کہی اور دوسرے صحابی سے اس میں کوئی اختلاف ثابت نہ ہو۔ اگر اختلاف ثابت ہو گیا تو پھر بالاتفاق تقلید واجب نہیں، اور مجتہد کو حق ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے۔

② یہ بات بھی ثابت نہ ہو کہ یہ قول دوسرے صحابہ تک پہنچا، اور وہ اس پر خاموش رہے؛ کیوں کہ اگر باقی صحابہ کا اس قول کو سن کر خاموش رہنا ثابت ہو جائے تو یہ اجماع سکوتی ہوگا۔

وأما إن اختلفوا في شيء: جب صحابہ کا کسی مسئلے میں اختلاف ہو، اور کسی ایک نے بھی دلیل پیش نہ کی ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ہر ایک کا قول اجتہادی ہے۔ اس کا حل یہ ہوگا جیسا کہ پہلے گزرا کہ دو آیتوں میں تعارض ہو تو سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ دو سنتوں میں تعارض کی صورت میں قیاس کی طرف رجوع ہوگا، اور دو قیاسوں میں

تعارض ہو تو تساقط نہیں ہوگا، کسی ایک کو ترجیح دی جائے گی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہی قول ہے یعنی: والأصل في أخبار الصحابة الأخذ بأحدها. حق ان کے اندر ہے، مجتہد جسے چاہے اختیار کرے، اگر اس کے مقابلے میں اجتہاد کیا جائے تو یہ بدعت ہے۔

وأما التابعي فإن زاحمهم في الفتوى: ایسے تابعی جن کے فتاوی صحابہ کے دور میں بھی مروّج ہوں، اگر ان میں سے کسی نے صحابہ کرام کے فتاوی میں مزاحمت کی ہو، جیسے قاضی شریح نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مزاحمت کی تھی کہ بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں غیر مقبول ہے تو ایسے تابعی کے بارے میں دو قول ہیں: بعض حضرات کہتے ہیں کہ ایسے تابعی کی تقلید کی جائے گی؛ جب کہ بعض فرماتے ہیں کہ تقلید نہیں کی جائے گی اور یہی امام صاحب سے ظاہر الروایۃ ہے۔

اجماع کی بحث

لغت میں اجماع کے دو معنی ہیں:

① کسی چیز کا پختہ ارادہ کرنا ② اتفاق کرنا

یہاں دوسرا معنی مراد ہے۔ اصطلاحاً اجماع کہتے ہیں: اتفاق المجتهدين الصالحين من أمة محمد في عصر واحد على أمر قوليّ أو فعليّ. امتِ محمدیہ کے مجتہدین صالحین کا کسی ایک امر پر اتفاق کرنا۔

''امتِ محمدیہ'' کی قید اس لئے ہے کہ اجماع کی حجیت اس امت کے ساتھ خاص ہے اور کسی نبی کی امت کا اجماع حجت نہیں تھا۔

''مجتہدین صالحین'' کی قید اس لئے ہے کہ عوام اور فساق کا کسی بات پر اتفاق کرنا اجماع نہیں۔

''ایک زمانے'' کی قید کا فائدہ یہ ہے اجماع تب ہوگا جب اتفاق کرنے والے مجتہدین کا زمانہ ایک ہو۔ یہ نہ ہو کہ ایک مجتہد نے پہلی صدی میں اجتہاد کیا، دوسرے مجتہد نے دوسری صدی میں اسی کو اختیار کیا، تیسرا مجتہد تیسری صدی میں آیا اس نے بھی اسی قول کو لیا تو اگرچہ مجتہدین کا اتفاق ہے، لیکن عصر واحد میں نہیں، اس لئے اسے اجماع نہیں کہا جائے گا۔

على أمر قوليّ: مثلاً دو نصوص یا دو حدیثوں میں کسی قسم کا تعارض ہو، انہیں رفع کرنے کے لئے امت نے کسی ایک پر اتفاق کرلیا تو اسے اجماع کہا جائے گا۔ ایک حدیث میں آتا ہے: ((توضّؤوا مما مسته النار)) آگ پر پکی ہوئی چیز کھاؤ تو وضو کرو۔ دوسری حدیث میں آتا ہے کہ حضور ﷺ نے گوشت کھایا پھر وضو نہیں کیا۔ امت نے اس بات پر اجماع کرلیا کہ ''مما مسته النار'' سے وضو نہیں۔ یہ اجماع قولی ہے۔

اور اجماع فعلی یا سکوتی یہ ہے جیسا کہ ولد مغرور کے متعلق پہلے گزرا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ

نے فرمایا تھا کہ لونڈی کو واپس کرو اور اولاد کی قیمت بھی ادا کرو؛ جب کہ اولاد کے منافع کی قیمت نہیں بھروائی۔ یہ حضرت عمر کا فیصلہ تھا، تمام صحابہ موجود تھے، کسی نے نکیر نہیں کی۔ لہٰذا یہ اجماع سکوتی ہوا۔

اجماع کی حجیت اس امت کے ساتھ خاص ہے۔ حجیتِ اجماع پر یہ آیت دلالت کرتی ہے: ﴿ وَ مَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ۚ وَ سَآءَتْ مَصِيْرًا ﴾[النساء:١١٥] کہ جو شخص ہدایت کا راستہ واضح ہونے کے بعد نبی ﷺ کی مخالفت کرے گا اور سبیل المؤمنین کی مخالفت کرے گا تو اس کا ٹھکانا جہنم ہے۔ آیت میں اتباع نبی اور اتباع سبیل المؤمنین دونوں کی مخالفت پر وعید ہے۔

نیز حدیث میں ہے: ((إن الله لا يجتمع أمتي على ضلالة)) میری امت کا ایک ایک فرد تو گمراہ ہوسکتا ہے، لیکن پوری کی پوری امت مجموع من حیث المجموع اسے اللہ جل جلالہٗ کبھی گمراہی پر متفق نہیں کرے گا۔

اِجماع کا حکم:

جس بات پر اجماع منعقد ہو جائے اس سے قطعیت اور یقین کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا اجماعی حکم کا منکر کافر ہے، البتہ اگر کوئی عارض قطعیت اور یقین سے مانع ہو تو اس صورت میں منکر اجماع کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

اختلف الناس فيمن ينعقد بهم الإجماع: اجماع منعقد ہونے کا مطلب کن کن لوگوں کا اجماع حجت ہے؟ بعض علما فرماتے ہیں کہ صرف صحابہ کرام کا اجماع قابل قبول ہے؛ کیوں کہ صحابہ کا زمانہ خیر القرون کا زمانہ تھا، ان کے متعلق حضور ﷺ نے فرمایا: ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)) تو صحابہ کے عادل اور ہدایت یافتہ ہونے کی گواہی حضور ﷺ نے دی کہ ان کی تابع داری کرو یہ تمہاری صحیح راہ نمائی کریں گے۔ لہٰذا صحابہ کے بعد تابعین یا ائمہ مجتہدین کے متعلق اس قسم کی ضمانت نہیں، اگر وہ کسی

بات پر اجماع کریں تو وہ حجت نہیں۔

وقال بعضھم: بعض کہتے ہیں کہ مدینے والوں کا اجماع معتبر ہے غیر مدینے والوں کا معتبر نہیں؛ کیوں کہ مدینہ مسکنِ رسول ہے، مدینہ مرکزِ اصحابِ علوم ہے، اس وجہ سے مدینہ کو فضیلت ہے اور انہی کا اجماع قابل قبول ہوگا۔

وقال بعضھم: بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا وہ خاندان جنہیں حضور ﷺ سے قرابت تھی اور جن کی فضیلت سب سے اوپر ہے، جن کے متعلق ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ ﴾ [الاحزاب: ۳۳] ان کا اجماع قبول ہے، باقی لوگوں کا اجماع قبول نہیں۔

والصحیح عندنا: ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ ہر زمانے کے علما کا اجماع بشرطیکہ وہ علما عادل اور مجتہد ہوں حجت ہے۔ اور اجماع کے حجت ہونے میں نہ صحابہ کی تخصیص ہے، نہ اہلِ مدینہ کی، اور نہ ہی اہلِ بیت کی تخصیص ہے۔

تخصیص کے قائلین کے دلائل مخدوش ہیں کیوں کہ ((أصحابي كالنجوم)) یا "الصحابة كلهم عدول" سے یہ بات تو ثابت ہے کہ صحابہ سب کے سب عادل ہیں اور صحیح راہ نمائی کریں گے، لیکن ان احادیث سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ صحابہ کے علاوہ اور صالحین مجتہدین کا قول قابل قبول ہی نہیں۔

نیز یہ کہنا کہ مدینہ مسکنِ رسول اور مرکزِ علم تھا ٹھیک ہے۔ کسی زمانے میں مرکزِ علم تھا، لیکن یہ خصوصیات اور شہروں کو بھی حاصل ہیں، جیسے مکہ نبی کا مولد ہے وحی کی ابتدا وہیں سے ہوئی۔ بیت اللہ، صفا مروہ، مشاعرِ اسلام مکہ میں ہیں۔ بڑے بڑے بزرگ مکہ میں رہتے ہیں ان کا اجماع کیوں قابل قبول نہیں؟ لہٰذا اہلِ مدینہ کی تخصیص درست نہیں۔

اسی طرح صرف عترۃ رسول کے اجماع کے حجت ہونے کا قول بھی صحیح نہیں؛ کیوں کہ آپ ﷺ کی قرابت میں داخل ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ باقی مجتہدین کی بات صحیح ہی نہیں۔ نیز ﴿ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ ﴾ [الاحزاب: ۳۳] کا خطاب ازواج مطہرات کو ہے،

جیسے ﴿ يٰنِسَآءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَاَحَدٍ مِّنَ النِّسَآءِ اِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ ﴾ [الأحزاب:٣٢] یہ پورا مضمون ازواج مطہرات کے متعلق ہے اہلِ بیت کے متعلق ہی نہیں۔

ولا عبر بقلة العلماء وكثرتهم: اجماع کے لئے مجتہدین کے کسی مخصوص عدد کی شرط نہیں۔

ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا: بعض حضرات نے اجماع کے لئے یہ شرط لگائی کہ جب چند مجتہدین کسی بات پر اتفاق کریں تو ان کا یہ اتفاق اجماع تب کہلائے گا جب یہ سب مرتے دم تک اس اتفاق پر قائم رہیں۔ ہمارے نزدیک اسی قول پر مرجانا شرط نہیں، بلکہ مرنے سے قبل بھی اسے اجماع کہا جائے گا۔

ولا بمخالفة أهل الهوى فيما نسبوا به إلى الهوى: اہلِ ہوی یعنی مبتدعین کی اس مسئلے میں مخالفت جس کی وجہ سے ان کی نسبت ہوی (بدعت) کی طرف کی گئی اجماع کے لئے مضر نہیں، جیسے صحابہ اور علمائے مجتہدین نے فضیلت شیخین پر اجماع کیا۔ اب اگر کوئی رافضی کہے کہ میرا اس میں اختلاف ہے تو اس کا اعتبار نہیں؛ کیوں کہ اسی اختلاف کی وجہ سے تو اسے گمراہ کہا گیا۔

ولا بمخالفة من لا رأي له في الباب: اسی طرح ان لوگوں کی مخالفت بھی اجماع کے لئے مضر نہیں جو از خود کچھ رائے نہیں رکھتے، مثلاً پردے کے وجوب، بے حیائی کی حرمت کے اجماع کی مخالفت میں اگر لاکھوں لوگ بھی مخالفت کریں تو ان کی مخالفت مضرِ اجماع نہیں۔

إلا فيما يستغنى عن الرأي: البتہ اگر ایسا مسئلہ ہو جس میں رائے کی ضرورت نہ ہو تو اس میں عوام کی رائے ہو تو کوئی بات نہیں۔ مثلاً: بیت اللہ مکہ میں ہے، قرآن اللہ کی کتاب ہے وغیرہ اس قسم کے جملے کسی کے اجتہاد کے محتاج نہیں۔ تو لا رأي میں اگر رائے قائم کریں تو صحیح ہے، لیکن اجتہادی مسائل جن کا مدار علل پر ہوتا ہے ان میں عوام کی رائے کا کوئی اعتبار نہیں۔

ثم الإجماع على مراتب: جس طرح قرآن کی آیات کی مختلف اقسام ہیں: کوئی ظاہر، کوئی نص، کوئی مفسر، کوئی محکم۔ حدیث میں بھی کوئی خبر واحد، کوئی مشہور و متواتر ہوتی ہے، اسی طرح اجماع کی بھی اقسام ہیں۔ سب سے قوی اجماع صحابہ کرام کا وہ اجماعِ قولی ہے جس کے متعلق وہ کہیں کہ ہم نے اجماع کیا؛ کیوں کہ حضرات صحابہ کرام کے اجماع کی حجیت میں کسی کا اختلاف نہیں۔ جو کہتے ہیں کہ مدینے والوں کا اجماع معتبر ہے اوروں کا نہیں، تو صحابہ کرام کے اجماع میں مدینے والے اور مکے والے سب آگئے، اور جو کہتے ہیں کہ صرف عترۃ رسول کا اجماع معتبر ہے ان کے قول کے مطابق بھی یہ اجماع قوی ہے؛ کیوں کہ وہ بھی صحابی ہیں۔

دوسرا نمبر صحابہ کے اجماعِ سکوتی کا ہے کہ بعض صحابہ نے کسی حکم پر اجماع کیا اور باقی نے سکوت اختیار کیا؛ کیوں کہ ان کا سکوت کرنا گویا کہ اس حکم کو برقرار رکھنا ہے۔ چونکہ سکوت دلالت علی التقریر میں حکم کے برقرار رکھنے میں نص سے کم ہے؛ اس لئے اس کا دوسرا نمبر ہے۔

تیسرے نمبر پر وہ اجماع ہے جو صحابہ کے دور کے بعد ہوا یعنی تابعین کا کسی ایسے حکم پر اجماع جس کی مخالفت صحابہ نے نہ کی ہو۔

چوتھی قسم کا اجماع یہ ہے کہ تابعین نے کسی ایسے حکم پر اجماع کیا جس میں حضراتِ صحابہ میں سے کسی ایک کا قول مخالف تھا، مثلاً حضرت انس کا قول تھا کہ گوشت کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا، البتہ اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ لیکن بعد کے مجتہدین کا اجماع ہوگیا کہ کسی بھی جانور کا گوشت کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا، اور حضور ﷺ نے اونٹ کے گوشت سے وضو کا حکم اس لئے نہیں دیا کہ اس کے کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، بلکہ اس وجہ سے دیا کہ شریعتِ یعقوبی میں اونٹ کا گوشت حرام تھا جسے امتِ محمدیہ میں حلال کر دیا تو اس وجہ سے کہا کہ جب اونٹ کا گوشت کھاؤ تو شکراً وضو کرو۔

فقد اختلف العلماء في هذا الفصل: اس چوتھی قسم کے اجماع (سابقین میں

سے کوئی مخالف بعد والوں کے اجماع کا گزرا ہو) میں علما کا اختلاف کیا ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ اجماع نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اگر چہ مخالفت کرنے والے کا انتقال پہلے ہو چکا، لیکن اس کا قول باقی اور موجود ہے۔ جب کہ اجماع اسے کہتے ہیں جس میں اختلاف نہ ہو، اور اس قسم میں اختلاف ثابت ہو گیا۔

وعندنا إجماع علماء كل عصر حجة: ہمارے نزدیک ہر زمانے کے علما کا اجماع حجت ہے خواہ اس میں پہلے اختلاف ہو یا نہ ہو، البتہ کچھ فرق ہوگا۔ مثلاً جس اجماع کے حکم میں پہلے اختلاف نہیں ہوگا اس کا مرتبہ مشہور حدیث جیسا ہے اور جس میں اختلاف ہوگا اس کا مرتبہ صحیح من الآحاد جیسا ہے۔ مشہور حدیث علم طمانینت کا فائدہ دیتی ہے اور صحیح حدیث خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے۔

وإذا انتقل إلينا إجماع السلف: نقل کے اعتبار سے بھی اجماع کی اقسام ہیں۔ پہلی قسم میں وہ اجماع ہے جو حضراتِ صحابہ کرام نے کیا اور صحابہ کے دور سے ہم تک یہ اجماع تواتر سے نقل ہوتا آیا تو یہ پہلا درجہ ہے۔

دوسرا درجہ اس اجماع کا ہے جس کے ناقلین کم تھے ایسے اجماع کا درجہ خبر واحد کی طرح ہے۔ واضح رہے کہ یہ درجات و مراتب نقل کے لحاظ سے ہیں، ورنہ اجماع حجت قطعی ہے۔ یہ اس طرح ہے، جیسے حدیث پیغمبر کا قول اس حیثیت سے کہ پیغمبر کی زبان سے نکلا ہے دلیل قطعی ہے، لیکن حدیث میں بھی ہم خبر واحد، مشہور، متواتر کہتے ہیں یہ رواۃ کے نقل کے لحاظ سے ہے، تو اسی طرح اجماع کی یہ اقسام بھی نقل رواۃ کے اعتبار سے ہیں۔ نقل کے اعتبار سے یہ اجماع اس پائے کا نہیں، لہٰذا مفید للیقین نہیں، لیکن قیاس سے مقدم ہے۔

والله تعالى أعلم، وعلمه أتم وأحكم



AL-MANHAL
69152

بلاک A-1، گلستان جوہر، یونیورسٹی روڈ، کراچی
0321-3135009 | 0321-2000870
almanhalpublisher@gmail.com
almanhalpublisher@hotmail.com
www.almanhalpublisher.com